This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

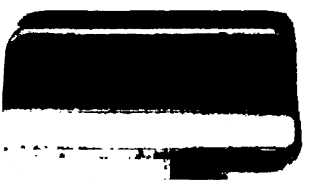
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
B 4 587 962

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Religionsphilosophie

im Umriss.

Mit historisch-kritischer Einleitung

über die Religionsphilosophie seit Kant.

Von

Dr. **Rudolf Seydel**,
a.-o. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Nach des Verfassers Tode

herausgegeben von Professor D. **Paul Wilh. Schmiedel.**

Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.
2 Kor. 3, 17.

Nebst einem Verzeichniss der wissenschaftlichen Publicationen des Verfassers.

Freiburg i. B. und Leipzig, 1893.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. **Mohr**
(Paul Siebeck).

Digitized by Google

BL51
S11

GENERAL

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Digitized by Google

Vorwort des Herausgebers.

Die vorliegende Religionsphilosophie hat der am 8. December 1892 verstorbene Verfasser selbst noch als den Abschluss seiner Lebensarbeit bezeichnet. Theolog war er ja von Haus aus; und auch nachdem er sich definitiv der Philosophie zugewandt, haben die religiösen Probleme bei ihm immer im Vordergrund gestanden und einen ganz hervorragenden Theil seines Forschens wie seines thätigen Wirkens in Anspruch genommen. Es war dem unterzeichneten Herausgeber deshalb eine ganz besondere Freude, das Manuscript bis zum letzten Buchstaben vollendet vorzufinden.

Nur ein Vorwort fehlte noch. Flüchtig aufgezeichneten Stichworten zufolge gedachte der Verfasser darin einerseits die Anknüpfung seines Werkes und Standpunctes an den Gang unserer neuern Geistesentwickelung und Forschung darzulegen und die richtige Stelle für die Einreihung desselben aufzuzeigen, andrerseits und doch im Zusammenhang hiermit seinen eignen Entwickelungsgang zu schildern und ebenso die einheitliche Grundlage wie die Fortbildung seiner Ueberzeugungen durch seine früheren Werke hindurch bis zu diesem letzten zur Darstellung zu bringen. Mir, dem Fremden, kann es nicht in den Sinn kommen, zu unternehmen, was einzig dem Verfasser selbst möglich gewesen wäre. Indessen darf man sich wenigstens in der ersten Beziehung ruhig der Erwartung hingeben, das Buch werde für sich selbst sprechen. Dagegen wird es bezüglich des zweiten Punctes mir hoffentlich nicht verargt werden, wenn ich als Schüler und Freund es mir nicht versagen mag, der ursprünglichen Absicht des Verfassers wenigstens durch einige kurze Angaben über dessen Leben nachzukommen, die vielleicht geeignet sein dürften, das Werden seiner Ueberzeugung einigermassen zu erläutern und zugleich einen kleinen Beitrag zu der so unendlich manchfaltigen Geschichte religiöser und philosophischer Einzelentwickelung in unsrer Zeit zu liefern. Ich darf dies um so eher wagen, als ich mich dabei in allem Wesentlichen nahezu wörtlich an eine kürzere und eine ausführlichere Selbstbiographie anschliessen kann, die dem Verewigten einst zum Zweck der Veröffentlichung abgefordert worden, aber schliesslich doch ungedruckt geblieben sind.

Geboren wurde Georg Karl Rudolf Seydel am 27. Mai 1835 als Sohn eines Kaufmanns in Dresden. In seinen Aeltern trat ihm schon von frühester Jugend an ein ausgeprägter religiöser Gegensatz vor Augen. Die Mutter huldigte wie die Grossmutter der strengsten lutherischen Orthodoxie und einer pietistischen Weltauffassung, deren persönliche Stütze für sie der nachmals zu so trauriger Berühmtheit gelangte Prediger Stephan war; der Vater vertrat die rationalistische Zeitrichtung, war Freimaurer voll ernster Erfassung der Religion nach der Seite der Sittlichkeit und Humanität, be-

Digitized by Google

196561

suchte fleissig die Kirche und sprach viel über den Inhalt der Predigten, auch als er innerlich schwer unter der Verdrängung des Geistes eines Ammon, Francke, Käuffer von den Dresdner Kanzeln litt. „Wie seit Harless' Berufung in die Oberhofpredigerstelle die Ueberhandnahme der lutherischen Orthodoxie die frommen, ehrenfesten, kirchlichen Bürgerkreise Sachsens desorientirt und an der Kirche, ja oft an aller Religion irre gemacht hat, davon haben wenige Theologen eine Vorstellung (vgl. Chn. Hm. Weisse's anonyme Schrift: Die Staatsregierung Sachsens und die 21 Professoren, Leipzig 1850, S. 44 ff.)."

Zu den frühesten Erinnerungen des Sohnes gehört es, dass die Worte „Heiland" und „Ruhekissen" den Kern zahlreicher Disputationen zwischen Vater und Grossmutter bildeten. Die Grossmutter und ebenso die Mutter fand ihren religiösen Halt in dem Opfertode des Heilandes als des Gotteslammes, der uns das verdiente Strafleiden erspart und uns dadurch die ewige Seligkeit als Gnadengeschenk Gottes erworben habe; der Vater nannte dies ein Ruhekissen für die Moral. Zugleich aber hat nicht nur die friedliche Art, mit der diese wahrlich tiefgehenden Gegensätze verhandelt wurden, sondern noch viel umfassender die innige, nie getrübte Liebe und Einmüthigkeit der Aeltern schon in dem kaum mit halbem Verständniss zuhörenden Knaben den Grund zu der Ueberzeugung gelegt, dass es hinter und über allen Religionsverschiedenheiten, soweit sie bestimmte Formen des Fühlens, Denkens und Lebens zeigen, noch ein aus der Tiefe hervor wirkendes, ungeformtes Einheitsband giebt, in dem dann das eigentlich Religiöse, das wahrhaft Heilige, das reine Göttliche liegen muss.

Er selbst stand, sobald ein ausgeprägtes Bewusstsein für diese Fragen in ihm erwachte, fast fanatisch auf Seite der Mutter. Aus den frühesten Jahren her wirkten bei ihm hierzu die begierig aufgenommenen Eindrücke der Kupfer in Krausse's Bilderbibel, Arndt's Wahrem Christenthum und Müller's Himmlischem Liebeskuss mit, später die Predigten und der Confirmandenunterricht des Pastors Böttger an der Annenkirche. Noch bei dem im Jahre 1850 nach Dresden gekommenen Harless versäumte er eine Zeit lang keine Predigt.

Durch den Besuch der „Annenschule" vom 6. bis zum 14. Jahre (1841—1849) hatte er für den Stand des Vaters vorbereitet werden sollen. Aber im lateinischen Unterricht erfasste ihn mächtig das Interesse für die Sprachen. Er lernte auf eigne Hand das Griechische, und so fanden sich die Aeltern nicht ohne Verzicht auf einen Lieblingswunsch und nicht ohne Aussicht auf directe Opfer bestimmt, ihn im letzten Schuljahr durch Privatstunden für das Gymnasium vorbereiten zu lassen. An der „Kreuzschule", die er rasch durchlief, fesselten ihn besonders die alten Classiker, von den ältern Lehrern, vor allen von dem berühmten hebräischen Grammatiker Friedrich Böttcher mit feinem, von Tiedge-Tieck'scher Romantik angewehtem Verständniss erklärt, und prägten ihm unvergängliche Idealgestalten in die Seele. Seinem Christenthum leisteten diese Studien genau denselben Dienst wie dem Christenthum des ausgehenden Mittelalters die Wiedergeburt der Antike. Eine Periode poetischer Schwärmerei löste die der religiösen ab, genährt vor allem an Schiller, insbesondere an der Gestalt des Marquis Posa.

Digitized by Google

So konnte ihn denn beim Studium der classischen Philologie auf der Universität Leipzig, die er im Herbst 1852 bezog, nur die tiefsinnige und poetische Anfassung der Dinge durch Gregor Wilhelm Nitzsch eine Zeit lang fesseln, während die strenge Methode von Klotz und Westermann ihn abstiess. Ein ganz ähnliches Verhältniss bestand in der Philosophie, auf deren Gebiet er fast alle sich darbietenden Collegien hörte, zwischen den „exacten" Herbartianern, Drobisch und Hartenstein, und dem religiös-poetischen, schwungvollen, mit den höchsten und letzten Gedankenproblemen ringenden Chn. Hm. Weisse. Dieser wurde seit 1854 der Führer des durch die alten religiösen Kämpfe immer von neuem bedrängten, jetzt zur Theologie übergegangenen Studenten, riss ihn aus einem sehr weitgehenden, hegelisirenden Freidenkerthum heraus und bestimmte ihn, das Studium der Theologie jedesfalls bis zu einem Examen hinauszuführen, da sich schon jetzt die Neigung regte, sich ganz der Philosophie zu widmen. Zum Entschluss reifte diese, als die studentische Preisarbeit: „Schopenhauer's philosophisches System dargestellt und beurtheilt", im Herbst 1856 gekrönt worden war. Doch war das erste theologische Candidatenexamen abgelegt, als Seydel auf diese Schrift hin zum Doctor der Philosophie promovirt wurde.

Einen guten Theil seiner Jugend absorbirte die Freimaurerei. Mit noch nicht ganz 17 Jahren war er von seinem Vater der Loge zugeführt worden. Die schon früh in ihm festgewordene Ueberzeugung, dass das selbstlose Suchen des Wahren und jedes göttlichen Besitzes die letzte und einzig correcte neutrale Basis sei zur Vereinigung und zum gedeihlichen Weiterwirken verschieden Denkender, und dass eine solche Vereinigung in liebevollem Gottsuchen die ideale, im Kern auch allein wahrhaft christliche Kirche sei, die allmählich an die Stelle der sich bekämpfenden Bekenntnisskirchen zu treten habe — diese Ueberzeugung liess den Jüngling im Freimaurerbunde den Anfang des Werdens dieser idealen Kirche sehen, und er hielt sich für berufen, in diesem Sinne möglichst energisch vorzugehen, um einerseits den Freimaurerbund immer mehr zu dem zu machen, was er hiernach sein sollte, andrerseits die Bekenntnisskirchen zurückzudrängen, die Unhaltbarkeit ihrer Fundamente zu zeigen und die Uebereinstimmung jener idealen Kirche mit der wahrhaft christlichen zu vertheidigen. So entstanden seine Maurerschriften, von denen in das Verzeichniss am Schlusse des vorliegenden Buches nur einige zusammenfassende aufgenommen sind, und seine Theilnahme an einer namentlich im Bunde mit J. G. Findel und durch den „Verein deutscher Maurer" betriebenen maurerischen Reformbewegung. Enttäuschungen, die ganz unausbleiblich waren, führten nach des Vaters Tode (1880) zur völligen Trennung von der Loge, während schon lange vorher die persönliche Theilnahme am Logenleben aufgegeben war.

Gewissermassen an die Stelle der maurerischen traten die kirchlichen Reformbestrebungen, an die Stelle des „Vereins deutscher Maurer" der „deutsche Protestantenverein", indem die oben bezeichnete Tendenz gleichsam nur den Ort und die Anknüpfung des Wirkens wechselte, nachdem sich die Erkenntniss aufgedrängt hatte, dass dieses Wirken nur innerhalb der Kirche auf dem rechten historischen Boden stand und nur hier fruchtbarer werden konnte. Seydel hatte hervorragenden Antheil an der Gründung des Leipziger

Digitized by Google

Localvereins im Jahre 1867 und war eine Reihe von Jahren Mitglied des Engern Ausschusses des deutschen Gesammtvereins; seine Thätigkeit für den Verein bestand jedoch fast nur in populären, theils aufklärenden und im Sinne des schlichten Urchristenthums aufbauenden, theils polemischen Vorträgen. Die meisten derselben sind gedruckt worden und finden sich in dem Literaturverzeichniss am Schlusse dieses Buches; es gehört hierher auch die Vorrede zur „Lehre Jesu" von 1866. Eng zusammenhängend mit diesen Bestrebungen war Seydels Thätigkeit für die sächsische Landeskirche, als Kirchenvorstandsmitglied seiner Localgemeinde Gohlis bei Leipzig seit 1868, womit bald weitere Functionen daselbst im Gemeinderath, im Schulvorstand, bei Wahlen und dergl. sich verbanden, und als Mitglied der sächsischen Landessynode von 1876 bis 1886.

Seine Berufsthätigkeit im engern Sinne aber fand Seydel schon frühzeitig an der Universität. Nach einem kurzen Zwischenaufenthalt in Berlin, wo namentlich der Umgang mit dem Kreise der Schleiermacherianer und Vorkämpfer einer freisinnig-christlichen Union Jonas, Sydow, Hnr. Krause u. A. ihm werthvoll wurde, habilitirte er sich im November 1860 zu Leipzig mit der Schrift: „Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen". Aus der Schelling-Hegel'schen Grundlage hervor, an der Hand Weisse's, auch unter tiefgehenden Anregungen durch Schleiermacher und Goethe, gestaltete sich ihm in den allgemeinsten Umrissen bald ein eignes philosophisches Lehrgebäude, das er hauptsächlich in den ihm nächstliegenden, die idealen Strebziele des Geistes behandelnden Theilen specieller durcharbeitete. In Vorlesungen behandelte er ausser der Logik oder Erkenntnisslehre, der Ethik und der Religionsphilosophie, worüber auch seine zusammenfassenden Werke vorliegen, besonders noch Encyclopädie und Geschichte der Philosophie, Psychologie und Aesthetik; für letztere fand sich sein Interesse gefördert durch die Jugendfreundschaft mit den spätern Kunsthistorikern Jordan, Schöne, Lücke, v. Zahn und mit dem Componisten v. Holstein.

In der Anwendung philosophischer Gedanken und philosophischer Kritik auf concrete Wissensgebiete aber, der er auch literarische Einzelarbeit widmete, fixirten sich ihm immer deutlicher zwei polemische Richtungspuncte. Einerseits gegen den Materialismus und gegen die mechanische Auffassung der Causalität. Hier war die darwinistische Strömung von Einfluss und es entstand ihm die Tendenz, die Abstammungslehre geistiger, teleologisch-innerlich zu fassen, unter bedeutsamen Anregungen durch Fechner und Karl Snell, sowie auch durch Ed. v. Hartmann. Andererseits brachte ihn seine schon berührte Stellung gegenüber dem traditionellen Christenthum auf das Studium der vergleichenden Religionsgeschichte. Ihr entnahm er die wichtigsten Waffen gegen eine einseitige Auffassung der christlichen Religion. Sie führte ihn sogar zu einer Hypothese über einen Einfluss buddhistischer Quellen auf die Entstehung unsrer Evangelien, die ihm viel Widerspruch, aber auch manche mindestens partielle Zustimmung eingetragen hat. Noch in seinen letzten Jahren lernte er Sanscrit, um sich für einen Theil der Arbeit an einem umfassend angelegten religionsgeschichtlichen Werke auch sprachlich zu rüsten.

Die ehrenvolle Aufforderung, die ihn hierzu geführt hatte, sollte er

Digitized by Google

nicht mehr ausführen dürfen. Und ebenso wenig sollte es ihm vergönnt sein, seine Religionsphilosophie gegen die zu erwartenden Einwendungen zu vertheidigen. Es ist überaus wehmüthig, auf S. 74 zu lesen, wie er seine Auseinandersetzung mit Lipsius in der Erwartung geschrieben hat, dieser werde sie beantworten, und nun auch ihm selbst die gleiche Möglichkeit Andern gegenüber versagt zu sehen.

Ja, vielleicht hätte er an dem vorliegenden Werke selbst noch manches in letzter Stunde verbessert. Die durchgreifende Schlussrevision hat er nur bis § 144 (S. 284) geführt. In den späteren Partien, die theilweise schon vor Jahren niedergeschrieben waren, gedachte er namentlich stilistisch noch zu feilen. Sodann wollte er hier die Zahl der durch den Druck hervorzuhebenden Worte wie im Vorhergehenden vermindern. Auch einige Wiederholungen hätte er wohl noch getilgt. Meinerseits durfte ich nicht daran denken, dies alles nachzuholen. Ueberhaupt habe ich mir nur ganz leise Glättungen des Ausdrucks gestattet, die der Verfasser nach meiner Ueberzeugung ohne weiteres gebilligt hätte und bei denen auch die kleinste Veränderung des Sinnes von vorn herein ausgeschlossen war. Dagegen trage ich die Verantwortung für das Register und für die Formulirung des Inhaltsverzeichnisses. Der Verfasser hatte letzteres nur für § 1—144 und nur in einer Form ausgeführt, die wohl für seine private Orientirung, nicht aber für den Druck genügte. Ebenso waren die Anmerkungen 162 und 163 auf S. 297 und 341 nur vorläufig formulirt und hätten jedesfalls noch eine etwas andre Gestalt erhalten. Der Titel war im Manuscript so gestaltet: „Die Religion der freien Gotteskindschaft. Umrisse einer Religionsphilosophie mit historisch-kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant". Zur Vereinfachung erschien, auch im buchhändlerischen Interesse, die kleine Umänderung wünschenswerth, die das Titelblatt zeigt. Die ursprünglichen Anfangsworte bilden jetzt, wie auch schon im Manuscript, die Ueberschrift des systematischen Haupttheils.

Mag das Buch aber auch nicht bis ins Kleinste und Einzelnste der Ausdruck dessen sein, was der Verfasser gewollt, so glaube ich doch auf Zustimmung dazu rechnen zu dürfen, dass ich die Herausgabe um dess willen nicht abgelehnt habe. Die Citate, welche ich nachschlagen konnte, erwiesen sich als so correct, dass ich auch von den übrigen hoffen darf, sie werden sich bewähren. Auf das Inhaltsverzeichniss erlaube ich mir für den Zweck der Orientirung um so mehr zu verweisen, je mehr man im Text eine eingehende Gliederung vermissen kann und je weniger ich es doch auf mich nehmen mochte, diesen durch Ueberschriften meiner Formulirung zu unterbrechen. An gesonderter Stelle durfte ich um so eher eine ziemlich detaillirte Skizze des Gedankenganges wenigstens für den systematischen Theil versuchen, und ich musste dies, da es nach den vorliegenden Aufzeichnungen schon in des Verfassers Absicht lag.

Ein Urtheil über die Bedeutung der vorliegenden Arbeit oder ihres Verfassers hinzuzufügen liegt mir gänzlich fern. Nur mit dem persönlichen Bekenntniss möchte ich nicht zurückhalten, dass ich das, was ich ihm verdanke, nicht hoch genug anschlagen kann. Und dies um so mehr, je weniger ich mich im landläufigen Sinne einen „Schüler" des Verewigten zu nennen vermag. Möge es mir gestattet sein, zum Schlusse auf ihn die Worte

Digitized by Google

anzuwenden, mit denen er selbst sich über Lipsius ausgesprochen hat, um zu sagen, „dass auch ich die tiefste Verehrung dem Geschiedenen bewahre, der durch den lautersten Wahrheitsernst und den eindringendsten kritischen Verstand bei tiefem religiösem Gefühl und pietätvollster Würdigung des Geschichtlichen Vielen ein unvergesslicher Führer gewesen ist".

Zürich, September 1898.

P. Schmiedel.

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
Erster, historisch-kritischer Theil:	
Die Entwickelung des Religionsbegriffs von Kant bis zur Gegenwart . . .	1—179
I. Einseitige Bestimmungen des Wesens der Religion .	3— 44
Begriff und geschichtlicher Beginn der eigentlichen Religionsphilosophie .	3— 6
Kant	6— 10
Schleiermacher	10— 15
Fichte	15— 25
Hegel	25— 33
Schelling	34— 44
II. Die Religion als Zusammenfassung der psychischen Lebensformen	45— 61
Schleiermacher	45
Fries	45— 46
Hase, Nitzsch	46
K. Chr. F. Krause	46— 50
v. Baader	50— 52
Rich. Rothe	52— 54
Karl Schwarz	54— 56
Chn. Hm. Weisse	56— 61
III. Der Einfluss erneuter erkenntnisstheoretischer Bedenken	62—110
Schweizer	62
Pfleiderer	63— 67
Biedermann	67— 73
Lipsius (darin S. 82—86: zur Auslegung Kants)	73—110
Abschluss	110
IV. Die erkenntnisstheoretische Skepsis im Bunde mit der praktischen und utilistischen Zeitrichtung . .	111—149
Ritschl	111—127
Herrmann	127—129
Kaftan	129—140
Bender	140—148
Abschluss	148—149
V. Gegenwirkungen im Wiederanknüpfen an Früheres. Jüngste Erscheinungen	150—179
Ed. v. Hartmann	150—164
Rauwenhoff	164—173
Vatke	173—176
Teichmüller	176—179
A. Dorner (der Jüngere). Pünjer	179

Digitized by Google

Seite

Zweiter, systematischer Theil:

Die Religion der freien Gotteskindschaft als Ergebniss philosophischer Untersuchung der religiösen Aufgaben und Endziele . . . . . 181—388

Einleitung . . . . . 183—204

1. Begriffsbestimmung und Einreihung der Religionsphilosophie . . . . . 183—186

§§
1. Empirischer und idealer Religionsbegriff 183
2. Deren Unterschied: Sein und Sollen, Thatsache und Zielnorm 183
3. Die causativ forschende Religionsphilosophie neben der normativen . . 183—184
4. „ empirisch „ „ „ „ „ „ . . 184
5. Erfahrungsgrundlage trotz philosophisch-normat. Charakters unentbehrlich 185
6. Gesammteintheilung der Philosophie in Hauptgruppen 185
7. Die Religionsphilosophie als Theilwissenschaft (der allgemeinen Ethik) ist aufsteigend, nicht deductiv zu behandeln . . . . . 185—186

2. Der Glaube als Erkenntnissweg neben Philosophie und Erfahrung . . . . 186—188

8. Theoretischer und praktischer Glaube . . . . . 186—187
9. Gemischter, Postulatsglaube aus Werthgefühlen 187
10. Darauf gegründete correcte theologische Erkenntnissmethode . . . . 187—188
11. Erkenntnissmethode durch theoretischen Glauben an Offenbarung . . . 188

3. Kritik des Begriffs der Offenbarung . 188—204

12. Sinnliche Erfahrung von Offenbarung ist unmöglich . . . . . 188—189
13. Innere „ „ „ „ „ . Giebt es einen Denkbeweis für sie? . . . . . 189—190
14. Auf den Inhalt gestützt dreht er sich im Kreise 190
15. Auf andre Entstehungszeichen gestützt setzt er den allgemeinen Gottesbegriff voraus . . . . . 190—191
16. Auf das Unbedingte der Vernunft gestützt hebt er die Offenbarung selbst auf 191
17. Unmittelbare Gewissheit der Offenbarung beruht auf Täuschung . . . 191—192
18. Machtbeweise für sie (Wunder, Weissagungen) ebenso . . . . . 192—193
19. Desgl. Beweise aus Alterthum, Verbreitung, Wirkungen der Religion oder aus edeln Eigenschaften der Offenbarungsträger . . . . . 193—194
20. 21. Auch Combination aller dieser Gründe beweist nichts . . . . . 194—195
22. Auch ein Beweis aus Gottes Offenbarungsliebe ist unmöglich . . . . 195—196
23. Also überhaupt jeder Offenbarungsbeweis 196
24. Als blosse Stützen für Wahrscheinlichkeit sind obige Argumente nicht philosophisch 196
25. Auch den Glauben stützen sie nicht wirklich 197
26. Die grössten Religionsstifter haben Wunder ausdrücklich abgelehnt . . 197—198
27. Dadurch werden die Berichte über ihre Wunderthaten unglaubhaft . . 198—199
28. Der Wunderglaube steht religiös tiefer als der Grundsatz Joh. 7, 16 ff. 199—200
29. Auch Auferstehung eines Todten beweist nichts . . . . . 200—201
30. In der Geschichte charakterisirt der Wunderglaube niedrige Religionsstufen 201
31. Daher zeigt sie gleichzeitig Wundersucht und Wunderbekämpfung . . 201—202
32. Erstere charakterisirt den Katholicismus . . . . . 202—203
33. Letztere ist principiell protestantisch und trifft mit der Philosophie zusammen 203—204

I. Der allgemeine Begriff des Religionsideals . . 205—286

1. Das Religionsideal mit seinen Einzelseiten an sich selbst . . . . . 205—218

34. Zu fragen vorerst nur: was denken wir unter Religionsideal? 205
35. Antwort: menschliches Verhältniss zu Göttlichem als Höchstem . . . 205—206
36. Uebersicht der Arten menschlicher Beziehung 206
37. Religion muss wesentlich innere Beziehung, inneres Leben sein . . 206
38. Nicht specifisch religiös ist die theoretische Beziehung, das Denken . . 207
39. Etwa die praktische? . . . . . 207—208
40. Aber nicht darf Gott Mittel und nicht darf Gottes Erlösung Zweck sein 208
41. Religion ist also Streben nach Gottseligkeit in ihrer Totalität . . . . 208—209
42. Aber von vorn herein nicht Seligkeitstrieb, sondern Unterordnung . . 209

Digitized by Google

§§		Seite
43.	Auch die ästhetische Beziehung zum Höchsten ist nicht specifisch religiös	210
44.	Als Unterordnung scheint die Religion ganz auf ethischem Gebiete zu liegen	210—211
45.	Allein auch das strenge Sollen vereinseitigt den Religionsbegriff . . .	211—212
46.	Religion ist also bewusster Willenstrieb auf unbeschränkte Unterordnung unter das Göttliche	212—213
47.	Religion ist also auch Summe der einzeln abgewiesenen Beziehungen .	213—214
48.	Aber nicht als blosse Summe	214—215
49.	Sondern centrales Gottwollen gegenüber und mit peripherischem: Gottinnigkeit	215
50.	Ihr einheitliches Ziel ist das Heil als unterschiedenes Gut	215—217
51.	Ihre einheitliche Wirklichkeitsform ist Trieb zu Gott, wenn auch schon im Centrum sich spaltend in Erkennen, Fühlen, Handelnwollen . . .	217—218
52.	So schon Paulus (1 Kor. 13, 13) und Platon	218
	2. Das Religionsideal im Kampfe mit Gegenmächten	218—221
53.	Die Gegenmächte liegen nicht bloss in der Natur	218—219
54.	Trotz des Kampfes gegen sie ist das Heil in Glaube, Hoffnung und Liebe immer schon da	219—220
55.	Ebenso ist das centrale Gottwollen zugleich reinste Selbstlosigkeit und vollste, aber ungewollte Befriedigung des Selbst	220—221
	3. Die Ausgestaltung der Einzelseiten des Religionsideals	221—236
56.	Sinnlicher Genuss ist weder religiös noch principiell antireligiös, sondern zu adeln	221—222
57.	Ebenso die Gesellschaftsgüter (Familiensinn, Patriotismus, Humanität) .	222
58.	Ebenso die Geistesideale (Wahrheit, Schönheit, Güte)	222—223
59.	Selbst die übertriebene Centralisirung im Pietismus und der einseitige Moralismus schädigen das Religionsideal	223—224
60.	Ebenso der Mysticismus und ästhetische Idealismus (Romantik) . . .	224—225
61.	Ebenso der intellectuelle Idealismus (Contemplation)	225
62.	Ebenso das Handeln zu deren Verbreitung (ethischer Spiritualismus) .	225—226
63.	Ebenso das Wirken rein nach aussen	226
64.	Religion ist also völlige Verschmelzung dieser ihrer Auswirkungen . .	226—227
65.	Diese Mischung kann schädlich werden (72), muss dies aber nicht . .	227
66.	Ausgestaltung des Wissensmoments der Religion über das Glauben hinaus	227—228
67.	Zusammenhang des Glaubens mit den andern Seiten der Religion . .	228—229
68.	Ausgestaltung der ästhetischen Seite der Religion	229—230
69.	„ „ praktisch-ethischen Seite der Religion	230—231
70.	Neben diesen Ausgestaltungen scheint die Religion geringwerthig . .	231
71.	Sie behält aber ihren Werth in ihrer centralen Einheitlichkeit . . .	231—232
72.	Schädigungen durch Uebergreifen der einen Seite in die andern . . .	232—233
73.	Rechtes Verhältniss der Ausgestaltungen zum Centrum	233—234
74.	Berechtigung individuell-unvollkommener Religionsformen	234—235
75.	Auszuschliessen nur das principiell Irreligiöse	235—236
76.	Ueberleitung zur Glaubenslehre	236
	II. Die religiöse Glaubenslehre	237—342
	Grundlegung: der Glaube und der Zweifel .	237—242
77.	Arten des Zweifels und Aufgabe der Glaubenslehre, sie zu überwinden .	237
78.	Wissen ist religiöser Selbstzweck	237—238
79.	80. Naiver Glaube kann den Zweifel abweisen, nicht überwinden . . .	238—240
81.	Zur Vollendung des Glaubens ist das Auftreten des Zweifels geradezu zu fordern	240—241
82.	Sicher (durch Erfahrung) ist nur die Thatsache, nicht der Inhalt des Glaubens	241
83.	Eintheilung der Glaubenslehre nach den Hauptobjecten des Zweifels .	241—242
	1. Dasein und Wesen Gottes: Verbürgung des Heils durch ihn	242—284
84.	Problem und Eintheilung der religionsphilosophischen Gotteslehre im Unterschied von der allgemeinphilosophischen	242—243

Digitized by Google

§§		Seite
	a. Die Existenz des Unbedingten (Gottesbeweise)	243—267
85.	Das Unbedingte wird jedesfalls gedacht und ist dabei nichts bloss Negatives	243—245
86.	Gemeint ist das absolut Unbedingte	245
87.	Dies ist der positivste aller Begriffe	245
88.	Ziemlich leer allerdings ist er bei Indern, Eleaten (Hegel) und christlichen Mystikern	245—246
89.	In der That ist das Unbedingte = Nichts	246—247
90.	Gegenrede des Positivismus	247—248
91.	Widerlegung derselben	248—249
92.	Das Unbedingte, als Denkinhalt sich aufdrängend, bleibt unleugbar	249
93.	Als Satz vom Widerspruch gebietet das logisch Unbedingte über Alles und birgt somit Gottesinhalt in sich	249—250
94.	Ebenso das ethisch und das ästhetisch Unbedingte	250—251
95.	Beweise für das Dasein Gottes, speciell der causale	251
96.	Kritik des causalen Verfahrens überhaupt. Leibnitz	251—252
97.	Die Idee eines Unbeschränkten wird dabei schon vorausgesetzt	252
98.	Und zwar eines realen Unbeschränkten, als wahre Idee: der Gottesglaube	252—253
99.	Jedes Causalgesetz, im kosmologischen Beweis, ist bereits Ausfluss des Gottesglaubens	253
100.	Dies trifft auch Cartesius	253—254
101.	Jede Beweisführung macht Gott abhängig von ihren Gesetzen. Also kann Gott nur in dem Vernunftunbedingten selbst ergriffen werden	254—255
102.	Dies ist aber keine Begründung auf das Gefühl	255
103.	Kritik des teleologischen und des ethischen Gottesbeweises (Kant)	255—256
104.	Versteckt causale Formen im Uebergang zur ontologischen: Cudworth, Clarke	256
105.	Hierher gehört auch Kant's Beweis von 1763	257—258
106.	Ebenso der neuschellingsche	258—259
107.	An Stelle der Gottesbeweise muss das unmittelbare Bewusstsein treten, dass man im Denkprincip das Seinsprincip, also Gott besitzt (101)	259
108.	So schon die Griechen. Fälschlich aber nennt man dies einen (ontologischen) Beweis	259—260
109.	So die Eleaten	260
110.	Anselm	260—261
111.	Anselms Gegner und Verbesserer	261
112.	Spinoza	261—262
113.	Kritik	262—263
114.	Das Recht von Kants Kritik	263—264
115.	Aber reales Dasein ist vielmehr eine weitere Eigenschaft des schon erwiesenen Gottes	264—265
116.	Dass das Vernunftabsolute = Gott, ist Voraussetzung aller Gottesbeweise	265—266
117.	Gottes Dasein wird also durch seine Selbstoffenbarung als Grundinhalts der Vernunft erfasst	266
118.	Und zwar weder durch Denken noch durch Erfahrung, sondern durch (Schellings) intellectuelle Anschauung	266—267
119.	Resultat	267
	Uebergang. Concretisirung des Gottesbegriffs	267—272
120.	Sie ist nicht abzuweisen. Dienen wenigstens ihr die Daseinsbeweise?	267—268
121.	Der ontologische nicht	268—269
122.	Die causalen ebenso wenig	269
123.	Religiöse Forderung ist, dass das logisch Unbedingte zugleich Heilsmacht sei. Zu directe Identification beider aber führt auf Leugnung des Uebels	269—270
124.	Also kann das Vernunftabsolute nur Grundlage in Gott für sein Wirken sein, die an sich auch das Unheil ermöglichen würde	270
125.	Freie Wahl des Guten durch Gott aber befriedigt dabei nicht	270—271
126.	Nur wenn sie vernunftnothwendig war, ist der Heilsglaube gesichert. Disposition	271—272
	b. Das Unbedingte metaphysisch als Allmacht	272—276
127. 128.	Das populärste Bedürfniss schon fordert, dass das Vernunftabsolute des Ich zugleich Weltgott sei. Beweis hierfür	272—278

Digitized by Google

§§ Seite
129. Weiter ist gefordert, dass es einheitlich und dass es ein Wesen ist . . 273—274
130. Beweis seiner Einheitlichkeit 274
131. Ein Wesen ist es schon insofern, als es die allgemeine Seinsmöglichkeit ist 274—275
132. Was man sonst von einem „Wesen" verlangt (Selbstbewusstsein, Persönlichkeit), gehört gar nicht zum Dasein an sich, sondern zu den Eigenschaften und Wirkungsweisen . . . . . 275—276

c. Das Unbedingte ethisch als absoluter Heilswille 276—284

133. Religiös aber ist nur die Eigenschaft gefordert, das Heil zu wirken. Die Frage der Persönlichkeit Gottes gehört anderswohin (237) 276
134. Nachzuweisen ist also die Einheit des ethisch-ästhetischen Absoluten mit dem logischen und metaphysischen, wobei das Böse nicht geleugnet, nur als vorübergehend betrachtet zu werden braucht . . . . . 276—277
135. Im Begriff des Seins liegt nicht Schmälerung, sondern Vollkraft seiner Potenzen und insofern die Verursachung des Heils . . . . . 277—278
136. Für empfindende, denkende, dem Sollen sich unterwerfende Wesen ist Gott hiernach die Macht des Seligen, Wahren, Guten . . . . . 278—279
137. Alles aber zunächst nur für die Verwirklichung im Denken (Gottes), noch nicht in einer äusseren Welt 279
138. Diese zeigt Böses, muss also unter andern Verwirklichungsgesetzen stehen. Lässt sich der Heilsglaube trotzdem festhalten? . . . . . 279—280

139. Geschichtlich ist Gott schon vielfach als *coïncidentia oppositorum* gefasst worden . . . . . 280—281
140. Die innere Nöthigung zur Verwirklichung der in Gott liegenden Möglichkeiten ist nicht als metaphysische, sondern als ethische zu fassen: Gott ist Liebe . . . . . 281—282
141. Der Beweis hierfür aus dem Wesen des Absoluten scheint an der Wirklichkeit des Bösen zu scheitern . . . . . 282—283
142. Aber der teleologische und der ethische Beweis (Kants) können ihn nicht ersetzen 283
143. Auch keine theologische Offenbarungslehre oder Theorie von Wahlfreiheit Gottes. Also giebt es keinen andern . . . . . 283—284
144. Er giebt gerade die Gewissheit, dass das Böse nur vorübergehendes Verwirklichungsmittel des Guten ist. Abschluss 284

2. Die Welt in ihrem Verhältniss zum Heilsideal: Theodicee . . . . . 284—313

Problemstellung . . . . . 284—287

145. Trotz des Heilswillens Gottes könnten alle oder einige Menschen, den Thieren gleich, nur Durchgangspuncte, nicht Träger des Heils sein . . 284—285
146. Die Frage hiernach ist nicht nur theoretisch, sondern zugleich religiös 285
147. Die Entscheidung fusst auf der Erfahrung vom Bösen . . . . . 285—286
148. Diese führt aber zu der Frage, ob und wie trotz ihr die Heilsverwirklichung möglich sei und ob der Einzelne dazu beizutragen habe . . 286
149. Ersteres setzt Bedingtheit der Welt durch Gott voraus. Religiös indifferent ist dabei der Theismus, Deismus, Pantheismus, Panentheismus, nur nicht der Dualismus . . . . . 286—287
150. Erste Frage ist also, ob die Erfahrung eine solche gegengöttliche Weltmacht darbietet in der (auch durch den Pantheismus nicht principiell ausgeschlossenen) menschlichen Willensfreiheit oder im Satan . . . 287

a. Ablehnung der (dualistischen) Zurückführung des Bösen auf menschliche Willensfreiheit oder auf den Satan . . . . . 287—293

151. Die Wahlfreiheit lässt sich nicht aus Gottes Heilswillen selbst begründen 287—288
152. Auch nicht aus Erfahrung 288
153. Alle Formen der Wahlfreiheitslehre beruhen vielmehr auf Theorien und Postulaten . . . . . 288—289
154. Postulat der Heilsverwirklichung ist nun die Wahlfreiheit nicht . . . 289—290
155. Als Postulat der Sittlichkeit gefährdet sie die Heilsidee, wenn sie auch ewiges Unheil ermöglicht 290
156. Der Sittlichkeit ist sie aber vielmehr hinderlich . . . . . 290—291
157. Von Gott gewollt könnte sie nur als Heilsweg sein, und dies wäre sie nur als überwindbare, was sie nicht ist . . . . . 291—292

Digitized by Google

§§		Seite
158.	Als metaphysisch nothwendige aber beschränkt sie, dem Satan gleich, Gottes Heilsmacht. Doch kann sie überhaupt nur Seinsmögliches zur Verwirklichung wählen, d. h. nicht das Nichtsein	292—293
159.	In der urgöttlichen Seinsmöglichkeit liegt nämlich zugleich die Nothwendigkeit der Verwirklichung und zwar nach 135 f. des Guten	293
	b. Die rechte Theodicee	293—313
160.	Die letzte Behauptung scheint durch die Thatsache des Bösen widerlegt	293—294
161.	Aber der Seinsbegriff schliesst wirklich das Nichtsein aus	294—295
162.	Festgehalten konnte es nur mittels Dualismus (Platon) oder als Durchgangspunct (Hegel u. A.) werden	295
163.	Festzuhalten ist es nur, insofern ein Seiendes das Nichtsein eines andern ist. Die Zerlegung des Urseins in sich bekämpfende Potenzen muss aus dem Seinsbegriffe logisch gewonnen werden (176—180)	295—296
164.	Wie das Eine Sein sich spalten kann, gehört in die Metaphysik. Religiös von Interesse ist nur die Entstehung des Bösen	296
165.	Die Allverwirklichung führt zu dem All denkbarer Einzelwesen (Monaden) und ihrer Wechselwirkungen, deren Denkbarkeit eine Frage der Metaphysik ist	296—297
166.	Zur geforderten Gesundheit dieser Allverwirklichung gehören auch deren Mittel, und dazu kann Unheil gehören, das dann aber kein wirkliches Nichtsein ist	297—298
167.	Dies ist, soweit religiös wichtig, von jetzt an durchzuführen	298
168.	Die Allverwirklichung besteht zunächst in Production, erzeugt also eine Welt des Nach-Aussen-Gehens, die sogenannte materielle	298—299
169.	Wesen und Wirkung der Materie geht nach aussen, ohne Rücksicht auf Innenzustände	299
170.	Materie ist eine blosse Abstraction, aber als solche doch eine Seite am Sein	299—300
171.	Heilsziel kann nur das Innenleben, der Geist sein, aber verbunden mit der Materie als dem Mittel geistigen Austausches	300—301
172.	Auch wenn es empfindungslose Wesen giebt, dienen sie als Mittel dem Heilsziel	301
173.	In der Wechselwirkung der Einzelwesen treten nun aber, zwar an sich nicht nothwendig, aber factisch die Uebel und das Böse auf	301—302
174.	Abzuleiten sind sie nicht direct aus der Idee des Guten, sondern aus einer *sacra necessitas* für diese, sich durch vorübergehendes Unheil hindurch zu verwirklichen	302
175.	Auch Leibnitzens *principium melioris* führt auf eine solche zurück	302—303
176.	Sie beruht auf der im Seinsprincip liegenden Unendlichkeit des Dranges zur Verwirklichung selbständiger Wesen	303—304
177.	So schon Plato, Hegel, Neu-Schelling mit seiner „1. Potenz“	304
178.	Ebenso nothwendig wie der unendliche Process der Verwirklichung nach aussen liegt im Seinsprincip der nach innen, auf das Geistesleben gerichtete (Schellings „2. Potenz“)	304—305
179.	Ebenso nothwendig die Verbindung beider zum unendlichen Process thätiger Liebesgemeinschaft aller Wesen (Schellings „3. Potenz“)	305
180.	Die *sacra necessitas* (174) liegt nun im unvermeidlichen Widerstreit theils dieser 3 Potenzen, theils des Realisirungsdranges und des Beharrenwollens im Potenzzustande schon an sich	305—306
181.	Ausführung hiervon durch Natur- und Geschichtsphilosophie. Zunächst bezüglich der zuletzt genannten Trägheit der Potenz	306—307
182.	Das Zusammensein vereinzelter Wesen sodann würde, ohne Uebel, aber auch ohne Güter zu erzeugen, zu endloser Zerstreuung führen. Hiergegen kämpfen Centren sammelnder Kraft	307
183.	Sie wirken körperbildend; die Gegenwirkung der Materie erzeugt die körperlichen Leiden. Vielleicht sind auch die Weltkörper beseelt	307—308
184.	In der Einzelzelle und im Organismus wirkt wieder die zerstreuende Tendenz durch Theilung, Wachsthum, Fortpflanzung und Angriff der Nachbarorganismen. Empfindung davon erreicht vielleicht die Pflanze, sicher das Thier	308—309
185.	Die Ueberwindung der schwächeren Existenzen erfordert Kampf, ja partiell siegreich bewirken sie immer wieder den Tod der höheren	309

Digitized by Google

§§ Seite

186. Neue Lust und neues Leid bringt die Gemeinschaftstendenz, schon im Krystall und im (vielleicht beseelten) Weltkörper, höher bei Thieren und Menschen . . . . . 309—310

187. Die (thierische) Gemeinschaft als Benutzung des Andern und die Kreuzung der Interessen nahelebender Menschen ist zu überwinden zum Rechtszustand, zuletzt zur freien Liebesgesinnung . . . . . 310—311

188. Als Lebensgemeinschaft mit Gott vollendet sich das Heil in gottdurchdrungenen ewigen Geistern (den menschlichen? s. 199—214), neben denen sich aber auch die niederen Stufen ewig neu erzeugen 311

189. In den Uebeln dabei ist eigentliche Negation dann nicht verwirklicht, wenn die dem Process widerstrebenden Potenzen selbst sich allmählich in die ihnen darin positiv zukommende Rolle finden. Den höchsten Thieren ist vielleicht im Tode momentan Menschenähnlichkeit beschieden 311—312

190. Vereinbarkeit dieser Theodicee mit der Gotteslehre . . . . . 312—313

3. Die Verwirklichung des Heils (Heilsordnung) 313—342

Grundlegung . . . . . 313—317

191. Recapitulation und Disposition 313

192. Schon das primitivste Heilsbedürfniss kennt das Heilsideal und ist insofern keimartiger Heilsbesitz . . . . . 313—314

193. Es ist sonach schon Heilspotenz, die sich als Wollen zu verwirklichen anfängt . . . . . 314—315

194. Zunächst aber führt es wegen der Uebel zur Verzweiflung am Heil . 315

195. Nächste Stufe ist der Glaube an das noch rein zukünftige Heil . . . 316

196. Anfänglich herrscht, so lange Uebel ausbleiben, ein instinctiver Heilsglaube. Er ist die erste Form der Offenbarung Gottes 316

197. Dauernder ursprünglicher Zustand kann er aber nicht sein. Durch Zweifel hindurch klärt er sich zum bewussten Heilsglauben bezw. strebt er nach Wissen 317

198. Angesichts der Uebel fordert der Heilsglaube Heilsarbeit, angesichts der ewig neu entstehenden niederen und vergänglichen Wesen führt er zur Frage, welche Wesen zu Heilsgefühl, und zu ewigem, bestimmt seien . 317

a. Berufung und Erwählung (Unsterblichkeit) . 318—327

199. Gefordert ist Heil für alle Wesen, aber für jedes nur nach der Stufe, deren es fähig ist. Unpersönliche können nur Durchgangspuncte im Weltprocesse sein. Unsterblichkeit hätte für sie auch keinen Wert . 318—319

200. Ausser den Thieren gehören dazu auch menschliche Frühgeburten. Auch Kinder und Erwachsene? 319

201. Unsterblichkeit der Atome, die auch der Materialist glaubt, giebt Niemandem persönliches Heilsgefühl in Erinnerung an seine Vergangenheit 319—320

202. Letzteres würde auch Thieren und früh verstorbenen Kindern beim Ueberleben des Todes fehlen 320

203. Sonst bekäme auch gerade der thierischste Act, die Zeugung, als hinreichend zur Schaffung ewig Seliger eine widernatürliche Weihe . . . 320—321

204. Persönliches Gemeinschaftsleben der Aeltern mit früh verstorbenen Kindern wäre auch bei zukünftigem Wiedersehen eine Illusion 321

205. Freilich entscheidet dann eine minimale (Alters-) Grenze über Unendliches. Aber auch anderwärts, besonders im Zeugungsacte, dem analog die Entstehung der ewigen Heilsfähigkeit zu denken sein wird . . . 321—322

206. Die zahllosen unbenutzt bleibenden Spermatozoën machen es denkbar, dass auch die Menschheit ihnen gleicht bis auf wenige Auserlesene, die erst zu ewigem Leben gelangen . . . . . 322—323

207. Die Grenze liegt jedesfalls nicht im Alter, sondern in der Beherrschung der Naturseite durch den Geist (Wiedergeburt) 323

208. Also bleiben unter ihr auch Erwachsene, die die persönliche Einheit des Selbstbewusstseins nicht erreichen (Idioten) 323

209. Aber auch bei solcher stehen zahllose Wilde und Culturmenschen fast den Thieren gleich . . . . . 323—325

210. Dagegen ist schon ein harmlos-egoistischer Unsterblichkeitsglaube der Veredelung zu ächtem Heilsglauben fähig 325

211. Von hier an ist also ewiges Heil möglich; und als Strafe kann ewiger Tod oder ewige Pein ein göttlicher Heilswille nie verhängen . . . . 325—326

212. Weiterentwickelung der Seele nach dem Tode gilt nur der Orthodoxie und dem crassen Materialismus als unmöglich 326

Digitized by Google

§§ Seite

213. Schliesslich ist (in unendlicher Abstufung) für Jeden so viel Heil zu erwarten, als ihm überhaupt fühlbar ist 327
214. In den Moment des Todes kann man diese Heilsfülle nicht legen. Frei gewählte Bewegung nach dem Tode durch den Aether auf andere Himmelskörper ist aber auch gar nicht undenkbar 327

b. Die eigentliche Heilsordnung in ihrem Vollzug im und durch den Menschen (Heiligung) . . . 327—339

215. Problem ist: wie kann der bereits zu ewigem Heil veranlagte, aber noch niedrige Heilsglaube (210) geläutert werden? . . . . . 327—328

216. Grundbedingung wie bleibender Bestandtheil der Seligkeit ist der Heilsglaube selbst (*fides specialis*) 328
217. Unmöglich wäre er, wenn der Glaubende Gottes Heilswirken selbst vereitelte . . . . . 328—329
218. Forderung für ihn ist also die Busse (*conversio*), soweit sie noch nöthig ist 329
219. Sodann die Uebereinstimmung mit Gott in der Liebe. Uebersicht der weiteren Momente . . . . . 329—330

220. Die Ethik führt von anderem Ausgangspuncte zu gleichem Resultat . 330
221. Selbstisch ist der religiöse dann, wenn er nicht ethisch geläutert ist . 330—331
222. Recapitulation, inwiefern die Religionsphilosophie der ethischen Forderung allgemeinen Heils entspricht 331

223. Der naive Heilsglaube (215) bedarf der *illuminatio*, dass selbstisches Wollen zweckwidrig ist. Sie geht der *conversio* meist voraus . . . . 331—332
224. Nur ein Stadium auf diesem Wege ist der Gesetzlichkeitsstandpunct . 333
225. Die vollendete *fides specialis* folgt der *illuminatio* und *conversio* erst nach; aus ihr wieder folgen *sanctificatio, unio mystica, glorificatio* 333

226. Die *justificatio* als Sündenvergebung lassen die Reformatoren *sola fide* gewonnen werden . . . . . 333—334
227. Werke, ja Liebe, ja den Glauben als Eigenthat bekämpfen sie dabei deshalb, um jedes eigene Verdienst auszuschliessen . . . . . 334—335
228. Als Motiv des Glaubens gilt ihnen die Strafangst . . . . . 335—336
229. Als deren Ursache gilt das Gesetz, also eine *illuminatio*, die nur fortgesetzt wird durch die Verkündigung der Gnade 336
230. Letztere gilt als begründet durch Jesu Sühntod. Eignes Verdienst ist so allerdings ausgeschlossen; aber die Strafangst ist unheilig und unnöthig . . . . . 336—337
231. Kritik der Kirchenlehre von Jesu Sühntod . . . . . 337—338
232. Kritik vermittelnder Lehren. Jesu eigne Auffassung seines Todes . . 338
233. Die Kirchenlehre passt also nur für eine niedere Religiosität; die wahre Versöhnung mit Gott besteht nur darin, mit Gott zu wollen . . . . 338—339

c. Die Heilsvollendung des Einzelnen und der Welt . 339—342

234. Für die ewige innere Beseligung des Einzelnen sind jetzt die Lebens- und Wirkensformen zu suchen, aber mit Zurückhaltung . . . . . 339—340
235. Bei Freiheit vom Körper ist Entwickelung der Seelen und ihr Verkehr im Aether, auch Anbildung neuer Körper sehr gut denkbar . . . . 340—341
236. Die Heilsvollendung der Welt gestattet sehr wohl immer neue Entstehung und Vervollkommnung niederer Stufen 341
237. Wirkliche Vollendung findet also immer nur in Einzelseelen statt, zuhöchst in der Gottesgemeinschaft, für die auch Persönlichkeit Gottes zu fordern ist wie für seine eigene Seligkeit . . . . . 341—342

III. Die religiöse Aesthetik . . . . . 343—366

Ihr Verhältniss zur religiösen Glaubenslehre und Ethik, und ihre Aufgabe . . . . 343—345

238. Der Glaube, obwohl nicht isolirt vom centralen Heilsleben, hat seinen Gegenstand doch nur am Wissen 343
239. Neben ihm stehen im Heilsleben Gefühle und Willenstriebe . . . . 343—344

Digitized by Google

§§ Seite
240. Nur indirect gehören auch sie in die Glaubenslehre. Aber auch umgekehrt 344
241. Gegenstand ist also das Gefühlselement, aus dem Centrum herausgetreten, aber noch religiös bestimmt . . . . . 344—345
242. Die mit dem Glauben (und dem religiösen Thun) directer verbundenen Gefühle brauchen nicht eigens behandelt zu werden 345
243. Uebersicht der Gefühle. Aufgabe 345

1. Aesthetische (gefühlsmässige) Erfassung und Darstellung Gottes . . . . . 346—357

244. Grundlegend in aller ästhetischen Erfassung und Darstellung ist ihre individuelle Verschiedenheit 346
245. Selbst reine, selige Geister können Gott nur in Gedankenform in sich realisiren 346
246. Auch deren höchste Form, ein Gottschauen, erfasst nicht diesen Gott selbst 346—347
247. Es ist also individuell beschränkt, übrigens ohne Schaden für die Wahrheit der (stets abstracten) Erkenntniss von Gott . . . . . 347—348
248. Also auch bei den höchsten Geistern 348
249. Allgemeingiltige religiöse Aesthetik giebt es also nicht, nur die Norm, dass beschränkt nur die Form sei, Inhalt stets die wahre Gottesgemeinschaft 348

250. Selbst beim Aufgehen in Gott wäre vorherige Verschiedenheit von ihm und somit eine Form der Vorstellung über ihn gefordert . . . . . 348—349
251. Sogar, wenn Gott als unpersönlicher Urgrund gilt 349
252. Als Bilder dienen Lichtglorie, Verglühen, wollüstiges Empfangen u. dgl. 349—350
253. Vorstellen aber werden Menschen selbst einen unpersönlichen Gott immer auch persönlich 350
254. Und zwar im Princip auch noch jeder einzelne verschieden . . . . 350—351
255. Dies ist vollberechtigt. Thieranalogien dagegen stehen zu tief . . . 351
256. Auch niedere Stufen können in entsprechend niederen Formen wahre Religion zur Darstellung bringen . . . . . 351—352
257. Oft freilich sind diese Formen Ausdruck ungeläuterter Religion . . . 352
258. In Bekehrungsübergängen aber wird der neue, wahre Inhalt oft noch in die alten Formen hineingeschaut . . . . . 352—353
259. Ebenso unzutreffend, aber nicht unbedingt schädlich sind Naturbilder, Töne, Weihrauchgeruch 353
260. Das Treffendste, der Anthropomorphismus, zeigt sehr verschiedene Stufen 353—354
261. Ausdrücken muss die höchste, wenn auch noch verschieden, Gottes Geistigkeit, Idealität und Einheit 354
262. Als Stütze fürs Denken genügt Manchen der Klang oder das gedruckte Bild des Namens. Als Darstellung liegt die vollendetste Form ungefähr in den Gottesbildern Rafaels u. A. vor . . . . . 354—355
263. Gleichberechtigt bleiben dabei noch zahllose individuelle Verschiedenheiten 355
264. Mit Unrecht angefochten ist z. B. die Vorstellung des geistigen Innern Gottes unter dem Bilde von Tönen oder Engelschaaren . . . . . 355—356
265. Ebenso die Bilder von Gottes Herzen, Zorn, Gnade, Belohnen, Strafen u. s. w. 356
266. Die hierin liegende Verendlichung muss aber zugleich durch ein Gefühl der Unendlichkeit Gottes immer wieder corrigirt werden . . . . . 356—357
267. Höhere religiöse Bildung zieht daher der Malerei und Plastik die Poesie und besonders die Musik, sowie auch die Architectur vor 357

2. Aesthetische Erfassung und Darstellung des Widergöttlichen . . . . . 357—361

268. Als Moment im Religionsprocess fordert es Darstellung. Ausdrücken muss sie seine Widergöttlichkeit und (mindestens zweifellose) Ueberwindung, und zwar principiell, also Einzelfiguren mindestens phantastisch steigernd . . . . . 357—359
269. Annehmen muss es naturgemäss die Gestalt des Satans, dem zugleich die Mächte der Welt als seine Dämonen dienen . . . . . 359—360
270. Einzelmittel der Darstellung 360
271. Die bildenden Künste und die Musik können hierin nicht so weit gehen wie die Poesie . . . . . 360—361
272. Correctur ist auch hier nöthig, ähnlich wie 266 f. 361

Digitized by Google

§§ Seite
273. Wichtiger als die Darstellung des guten oder des bösen Ideals ist die des Kampfes zwischen beiden im Menschen 361

3. Aesthetische Erfassung und Darstellung der Mittelsphäre (des Heilslebens) . . . . 361—366

274. Den Uebergang zu ihr von Gott und dem Satan aus bildet die Geschlechtsform, für Engel meist die weibliche, für Dämonen die männliche 361—362
275. Thiertheile ergänzen die menschlichen Grundformen der Bilder . . . 362—363
276. Selige Kinder, verehrte Menschen brauchen nur idealisirt zu werden. Noch leichter ist die steigernde Zeichnung Verdammter (Dante) . . . 363
277. Thaten Heiliger und Unheiliger werden mit Scenerie ausgestattet oder zu Wundern gesteigert . . . . . 363—364
278. Als Bilder gottmenschlicher Vollendung dienen ausser Oratorien u. dgl. der Gekreuzigte, die Madonna, das Jesuskind, das Rosenkreuz . . . . 364—365
279. Auch die Cultussymbolik gehört hierher, wird aber leider statt als Ausdruck der Versöhnung als Gegensatz zur Alltagswelt gefasst, am unangenehmsten im Katholicismus und Pietismus . . . . . 365—366
280. Letzte Ausgestaltung der Kunst inner- und ausserhalb der Religion . 366

IV. Die religiöse Ethik . . . . . 367—388

Stellung im System, Eintheilung und Grundcharakter . . . . . 367—373

281. An sich fällt die Religion unter die Ethik. Wieso auch umgekehrt? 367
282. Anfänglich Trieb, endet die Religion in Wahrheitsbesitz und seligem Gefühl. Zwischen beiden liegt das religiöse Thun, herstellendes u. darstellendes 367—368
283. Im Interesse des Glaubens geübt richtet es sich doch auf die religiöse Totalität . . . . . 368—369
284. Im Interesse des Heilsgefühls geübt ruht es ebenfalls auf dem religiösen Centraltrieb 369
285. Im Interesse thätlicher Heilsverwirklichung geübt verhält es sich ebenso 369—370
286. Abgrenzung gegenüber dem ausserreligiösen ethischen Wollen und Thun 370

287. Das in Religion wurzelnde trägt stets den Charakter des Gebets (der Gebetsstimmung) . . . . . 370—371
288. Das Gebet vereinigt die 3 Seiten der Religion; durch einseitiges Ueberwiegen einer einzelnen wird es zerstört . . . . . 371—372
289. Verunstaltungen des Gebets durch Verletzung der Wahrheit oder der Schönheit 372
290. Zulässige Manchfaltigkeit der Gebetsweise 372
291. Verunstaltungen des Gebets auf sittlichem Gebiete. Mängel am Bitt-, Dank-, Lobgebet. Uebergang des Gebets in den Monolog . . . . . 372—378

1. Das Handeln im Interesse des Glaubens . 373—378

292. Der Gebetscharakter zeigt sich hier als ernstes Wahrheitwollen. Nur darf die „Wahrheit“ nicht von aussen her vorausgegeben sein . . . . . 373—374
293. Auch darf das Ziel nicht sein, eine Heilsgewissheit selbst auf Kosten der Wahrheit festzuhalten 374
294. Es giebt aber einen verwerflichen Zweifel aus übertriebenem Selbständigkeitstrieb 375
295. Pflicht ist liebevolles Prüfen des Ueberlieferten, religiöses Kriterium dessen Fähigkeit, Heilserfahrung zu erzeugen 375
296. So sogar die grössten religiösen Heroen. Ueber den religiösen Wahrheitstrieb hinaus freilich liegt noch der wissenschaftliche 376
297. Besonders das Bewahren des Glaubens im Unglück erfordert Gebet, Benutzung des Gemeinschaftslebens, des Cultus bis zur „Lebensgemeinschaft mit Christus“, und bringt Gebetserfolge . . . . . 376—377

298. Ueberleitung. Thätigkeit zur Ausbreitung des Glaubens gehört erst in den 3. Theil (313) . . . . . 377—378
299. In den 2. aber führt schon der 1. hinüber, da der Glaube nicht ohne Gefühl bleibt 378

Digitized by Google

Seite

2. Das Handeln im Interesse des Heilsgefühls (mittels Hoffnung) . . . . §§ 378—385

300. Die Ethik der religiösen Symbolik führt zu einer in Gebet gegründeten und genossenen Kunst 378
301. Zur Erzeugung und Stärkung der Heilsfreude dient ausser dem Glauben eine Erfüllung der Phantasie mit meist vorausgenommenen Bildern (Hoffnung) . . . . . 378—379
302. Erst das Verlangen nach göttlichem Leben, nicht schon ein Zuwenig sinnlicher Güter, führt zur Unbefriedigung an den weltlichen und selbstischen Trieben . . . . . 379—380
303. Diese treibt zur vorausnehmenden Veranschaulichung des göttlichen Lebens durch die Kunst bis zur dramatischen Form 380
304. Das 1. Stadium ist der Bruch mit dem Weltlichen, das 2. freudige Rückkehr zu den Aufgaben in der Welt . . . . . 380—381

305. In Thun umgesetzt führt dies zum Cultus 381
306. Wie beim Glauben ist Eingehen auf das Geschichtliche erste Pflicht . 381—382
307. Das Recht zu Reformen oder Separation steht dem des Zweifels (292-96) gleich 382
308. Der Cultus wirkt durch religiöse Kunst, und desto besser, je freier er von Zeichensymbolik, Theoretisiren und leeren Bräuchen ist 382
309. Solche Störungen stammen aus niederen Glaubensstufen. Besonders das Opfer, das zum Sacrament geläutert werden muss . . . . . 382—383
310. Letzte Ausmündung ist die ausserreligiöse Kunst, die aber doch gottdurchdrungen ist . . . . . 383—384
311. Die religiöse aber bedarf noch der Gemeinsamkeit, bei Ausübung des Cultus, welche Predigt als Hauptsache, ethisch vorwärtsdrängendes und feierndes Handeln verbinden muss . . . . . 384—385

312. Uebergang. Wegen des Gemeinschaftscharakters drängt die Gefühlsbefriedigung weiter zum Handeln im Interesse des Gottesreichs . 385

3. Das Handeln im Interesse des Religionslebens Anderer aus Liebe . . . . . 385—388

313. Nur solche Mission im weitesten Sinne ist ein specifisch religiöses Ziel, alles andere Handeln ein allgemein sittliches 385
314. Gottdurchdrungen aber und der Gebetsstimmung fähig ist auch dieses 385—386
315. Verwerflich ist daher jede Ausscheidung einer höheren, weil religiösen Sittlichkeit, Beschlagnahme der Krankenpflege oder Armenpraxis für die Religion, Geringschätzung der „Welt", Fliehen der Freude, Formalisiren des Religionslebens . . . . . 386—387
316. Diese Ausscheidung eines „heiligen" Gebietes ruht auf niederen religiösen Anschauungen und führt zu den schwersten Conflicten . . . . . 387—388

Berichtigungen.

S. 101, Z. 4 v. u.	: Gedanken	statt	Gedenken.
„ 308, „ 3 v. u.	: ihn	„	ihnen.
„ 325, „ 5	: dereinst	„	der einst.
„ 371, § 288, Z. 1	: veräusserlichte	„	veräusserliche.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erster, historisch-kritischer Theil.

Die Entwickelung des Religionsbegriffs

von Kant bis zur Gegenwart.

Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν,
τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα.
1 Kor. 12, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

I.

Einseitige Bestimmungen des psychischen Wesens der Religion.

Nicht früher als seit Immanuel Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793) giebt es Religionsphilosophie als einen für sich abgesonderten Theil philosophischer Forschung in dem Sinne, den wir hier vor Augen haben. Der Anspruch rein rationaler Behandlung religiöser Fragen, den der Titel jenes berühmten Werkes erhebt, ist es für sich allein nicht, der diesem eine so bedeutsame historische Stellung giebt. Dieser Anspruch ist so alt, als Gegenstände der Religion überhaupt zu Gegenständen philosophischen Nachdenkens geworden sind, und das heisst so alt, als die Philosophie überhaupt. Eher könnte die epochemachende Bedeutung der Religionsphilosophie Kants in Etwas liegen, das jenen Anspruch des Titels im buchstäblichen Verstande verleugnet und überwächst. Das Werk geht in Wahrheit von einem Gehalte religiöser Erfahrung aus, von einem Gehalte, den die „blosse Vernunft“ nicht aus sich selbst erzeugte. Des Näheren ist die Erfahrung, um die es sich hierbei handelt, eine innerliche, seelische, im vollsten Sinne des Worts, eine Erfahrung, deren Inhalt in jedem Betracht nur als Inhalt des psychischen Innenlebens vorkommt und vorkommen kann. Auch wir wollen von derartigen Erfahrungen ausgehen und werden, wie auch Kant, direct überhaupt nichts Anderes zur Religion rechnen, als was in Erfahrungen dieser Art erlebt werden kann. Auch wir wollen dann, wie Kant, diese Seelenzustände unter die Beleuchtung rationalen Denkens stellen, wollen die logischen Zusammenhänge erkennen, die darin walten, und wollen die andern, nicht minder logischen Fesseln blosslegen, welche das direct Religiöse mit weiteren innern und äussern Erscheinungsweisen zusammenbinden und diese dadurch zu religiösen Lebensformen, zu Mitteln und darstellenden Gebilden der Religion erheben.

Doch sind auch diese Züge nicht das Neue des Kantischen Unternehmens, wodurch dieses zum Beginne der Religionsphilosophie in unserm Sinne geworden ist. Sie sind dies erst durch ihr Zusammengehen mit einer besonderen näheren Bestimmung jenes seelischen Erfahrungsinhalts, von dem ausgegangen werden soll. Das Ausgehen von religiösen Seelenerlebnissen im Allgemeinen berechtigt uns, Kant bei all seinem Rationalismus in diesem Betrachte in einem allerdings sehr weit gefassten Sinne den „Mystikern“ aller Zeiten verwandt zu finden und von einer mystischen Ader seines reichen,

Digitized by Google

vielgestaltigen Geistes zu sprechen; die philosophische Durcharbeitung solcher Erlebnisse aber hat er mit Philosophen des Orients, mit Neuplatonikern, mit vielen christlichen Kirchenlehrern gemein. Das Eigenthümliche und Neue in der Problemstellung des genannten Werkes liegt in der besondern, von Kant hervorgekehrten Seite des religiösen Seelenlebens, welche, als empirischer Ausgangspunct benutzt, zugleich auch der rationalen Behandlung neue, eigenthümliche Ziele steckte.

Es giebt nur drei Gesichtspuncte, unter denen ein psychischer Lebensinhalt als solcher philosophische Probleme stellen kann. Er kann erstens als eine factisch vorliegende, vorgefundene Erscheinung Fragen veranlassen, die seinen eigenen Wesensgrundlagen und überhaupt seiner Entstehung gelten. Man will ihm auf den Grund sehen und die Ursachen seines Gewordenseins nach rückwärts verfolgen. Diese Aufgabe ist *psychologisch* und gehört unter den grossen Hauptcomplexen philosophischer Einzelwissenschaften zu demjenigen, den wir die Gruppe der *Existenz-* oder *Causalwissenschaften* nennen. Die psychologische Religionsphilosophie will die Seelenzustände, die sie zur Religion rechnet oder etwa auch ausschliesslich unter Religion versteht, durch deren innere und äussere Entstehungsursachen erklären. Geht die Religionsphilosophie irgendwie über diese Aufgabe hinaus und nennt sich dennoch schlechthin psychologisch, so würde dieser Name mit unserer Vertheilung der Namen auf die Theile der Philosophie nicht stimmen; aber nicht allein dies, sondern sie würde, wie wir sogleich zeigen werden, dann auch verschiedene Problemstellungen und Gegenstände mischen und dieser Mischung doch einen Namen geben, der nicht auf eine solche Mischung deutet. Zweitens können psychische Thatsachen zum Problem der Philosophie werden, sofern sie Bestandtheile des *geschichtlichen* Lebens der Wesengattung sind, bei der sie sich vorfinden, also hier der Menschengeschichte. Eine neue Problemstellung ergiebt sich freilich hierdurch nicht, wenn man Geschichte nur wieder eine Summe von Thatsachen nennt, die ihre causale Erklärung fordern. So würden wir hier nur eben zu einer causalen Psychologie der Menschengattung im Wechsel der Völker und im Wechsel der Zeiten gelangen, zu einer geschichtlichen Völkerpsychologie, und im Einzelnen zu psychologischen Biographien, die nicht über die Frage nach den Entstehungsgründen hinauskämen. Ein neuer Gesichtspunct entsteht durch die Geschichte erst dann, wenn wir nicht nur Ursachen, sondern auch *Ziele* ihr abmerken, zu deren endlicher Erreichung sie bestimmt scheint und deren allmähliches Herankommen, deren Förderungen, deren Hindernisse, deren Verfehlungen wir aus den Thatsachen heraus erkennen möchten. Die causale Erklärung der so verstandenen Thatsachen soll dabei nicht unterlassen werden, und zum Theil wird sie in dem Streben nach jenen Zielen selbst liegen. Es kann hiernach auch eine Religionsphilosophie geben, welche sich der *Philosophie der Geschichte* einreiht, demjenigen unter den Haupttheilen des Systems, der die causalen Erklärungen der teleologischen Beurtheilung zu Diensten stellt und in dieser Beurtheilung seinen Hauptzweck erkennt. Endlich wird der dritte der denkbaren Gesichtspuncte, die es hier zu charakterisiren gilt, ebenso ausschliesslich die Frage nach *Endzielen* hervorkehren, wie der erste lediglich auf *Ursachen* hinblicken hiess, während der mittlere beides in seiner Problem-

Digitized by Google

stellung verknüpfte. Handelt es sich um die Erkenntniss von Endzielen rein als solchen, so handelt es sich um *Ideale* und *Normen;* es entsteht die Gruppe der *normativen* oder *Zielwissenschaften* als ein dritter Haupttheil des Systems. Hierhin gehört unsere Religionsphilosophie, indem sie das thatsächliche Seelenerlebniss, von dem sie ausgeht und das ihr zum Problem wird, in der Willensrichtung auf ein ideales Ziel findet, auf seine Erwerbung, Erhaltung, Steigerung, und indem sie dieses Zielstreben über seinen Inhalt und seine Forderungen zu verständigen, nicht aber causal zu erklären, ebenso wenig als historische Thatsache in eine teleologische Reihe des Geschehens beurtheilend einzufügen sucht.

Die psychischen Thatsachen, von welchen sie ausgeht, weisen hiernach auf ein Lebensgut, das, so sehr es auch schon als werthvoller Besitz geschätzt und verwendet sein mag, doch in der hier waltenden wissenschaftlichen Problemstellung noch nicht als vorhanden, noch nicht als erreicht und besessen gedacht ist, sondern als gewollt, gesucht, in der psychischen und geschichtlichen Wirklichkeit vielleicht schon völlig vorhanden, vielleicht nur mangelhaft, vielleicht gar nicht vorhanden — dieses Vorhandensein ist hier nicht in Frage. Es handelt sich vielmehr um die Erkenntniss eines Höchsten, Besten, Vollkommenen *als solchen.* Dieses Höchste wird, wenn es erkannt ist, erst den Massstab liefern, dessen jede Beurtheilung des wirklich Erreichten bedarf, und mittels dessen allein das dem Ideale Nächste, Nähere und Fernere, vielleicht sogar ihm Gleiche, in der wirklichen Welt auffindbar ist. Aber solche Benutzung des Ideals als kritischen Massstabs wäre eben das, was wir als kritisch-teleologische Behandlung des Erfahrungsstoffs an die Geschichtswissenschaft und an eine geschichtsphilosophische Religionsphilosophie gewiesen haben. Die reine Idealwissenschaft als solche hat den *idealen Werth selbst* zu sicherer Erkenntniss zu bringen, also nachzuweisen, dass und warum ein gedachter Inhalt, sei er verwirklicht oder nicht, sich mit den höchsten Anforderungen des in Rede stehenden Strebzieles deckt. Von hier aus wird solche Wissenschaft alsdann fordernd und normgebend; sie hat zu lehren, was zur Vollendung des Zieles gehört und was unter Umständen dazu fehlt. Aller schon vorhandene Seelenbesitz, der immerhin auch von uns dem gewohnten Gebrauche gemäss „Religion" genannt wird, kann innerhalb unserer Religionsphilosophie zunächst nur als Zeugniss eines vorhandenen Sehnens und Strebens nach seiner *Vollendung* so genannt werden; wieviel davon auch im *idealen* Sinne diesen Namen verdienen wird, stellen wir in der Problemstellung als unbekannt dahin; nur das Einzige bleibt schon von vorn herein als idealer Werth vorausgesetzt: das *Wollen* der vollendeten Religion.

Diese, die *vollendete Religion*, die *Soll-Religion*, ist allein der directe Gegenstand unserer Religionsphilosophie. Gehört aber zu jeder Normwissenschaft auch die Lehre von der *Möglichkeit* des Ziels und insbesondere von den *Mitteln*, welche vorzuschreiben sind als Wege zur Zielerreichung, sind Mittel wieder nichts anderes als Ursachen, durch welche ein gefordertes Wirkliches herstellbar ist, so sehen wir causal-psychologische und causalgeschichtliche Erkenntnisse, auf Grund von Erfahrung gewonnen, doch auch in die Zielwissenschaften eintreten. Es bedarf kaum eines Wortes darüber, dass überhaupt ohne solche Elemente eine Zielwissenschaft uns Menschen nicht möglich wäre; aber man wird dennoch die Grundverschiedenheit der

Digitized by Google

drei Arten von Religionsphilosophie an der Verschiedenheit der sie erzeugenden Fragstellungen erkennen: 1) wie ist das wirklich hervorgetretene Religionsleben entstanden? 2) wie und wieweit hat dessen wirkliche geschichtliche Entwickelung bisher zu ihren Endzielen sich hinbewegt? 3) was ist vollendete Religion und wie wird sie gewonnen? Kants neuer Anfang in der Religionsphilosophie besteht darin, dass bei ihm zum ersten Male im Sinne der dritten dieser Fragestellungen rationale Religionsphilosophie als besonderes Theilganzes der Philosophie entsteht, die zugleich auch Religion als *inneres, psychisches* Lebensgut fasst.

Kant geht nicht von einem schon vorhandenen seelischen Vollbesitze aus, der den Namen der Religion, der Religiosität oder Frömmigkeit trägt, sondern von der ihm als unbedingt berechtigt geltenden *Forderung* eines solchen Besitzes für den Menschen, wenn er nicht hinter seiner Bestimmung und Würde zurückbleiben will, und von einer in gleicher Richtung bereits vorhandenen Willenstendenz mit ihren bisher erreichten, noch fragwürdigen Ergebnissen. Das Zurückbleiben hinter dem Ideal gilt ihm sogar als das Natürliche und Ursprüngliche, ja als das in Folge eines „radicalen Hangs zum Bösen" auf Erden allein Menschenmögliche; Kants Urtheil über die wirkliche Menschheit ist unbestochen und tiefdringend genug, um nahe bis an den Pessimismus heran von der menschlichen oder sogar allgemeinen Unfähigkeit, jenen widerstrebenden Hang vollkommen zu besiegen, erfüllt zu sein. Der vollendete Religionsbesitz ist ihm für diese Welt lediglich ein gefordertes Ideal und lenkt den Blick in das Jenseits, nicht nur in Rücksicht der hier unerreichbaren Seligkeitsfolgen, sondern auch für seinen eigenen reinen Bestand; ja „vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten" bleibe es bei einem fortgesetzten *Werden* jenes Ideals [1].

Diese Auffassung der Religion als eines ersehnten und geforderten idealen Sollbesitzes entsteht ihm aus ihrer bei ihm so engen Verknüpfung mit der *Moralität*, aus diesem bekannten hauptsächlichen Characteristicum der Kantischen Religionslehre. Aber es ist ein oberflächliches Verstehen dieser Lehre, zu meinen, Kants Religion sei schlechtweg mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen Eines und dasselbe. Wollten wir uns streng an Kants Definitionen des *Wortes* „Religion" halten, so wäre ihm, mit der Religion verglichen, die Moralität allein Zweck, die Religion dagegen nur Mittel, und zwar ein Mittel, das in einer die Moralität unterstützenden Erkenntniss besteht. Und diese Erkenntniss wird selbst wieder aus dem erkannten Princip des sittlichen Lebens, aus der unbedingten Autorität des Sittengesetzes, gefolgert. Dies ist der Inhalt der bekannten Aeusserungen [2]: „Religion ist Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote" und „Moral führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert" und dem ähnlicher. Aber in solchen Bestimmungen ist eben immer an die Religions*erkenntniss* gedacht, nicht eigentlich an die „Religion", und jene Erkenntniss wird dabei mit der „Moral", nicht mit der Moralität, also wiederum mit der *Erkenntniss* des Sittlichen, nicht mit dem sittlichen *Leben*, verglichen. Ebenso,

1) Kants Werke von Rosenkranz, X, 87 f.
2) Kritik d. prakt. V., Werke von Ros. VIII, 270 f. Religion inn. d. G. d. bl. V. das. X, 184. 6.

Digitized by Google

wie sich Moralität oder Tugend von Moral oder Tugendlehre unterscheidet, so unterscheidet sich der Gegenstand, von welchem jenes grundlegende Werk Kants eigentlich handelt, nämlich das *Religionsleben*, von der Religionserkenntniss oder Religionslehre. Für das, was wir hier Religionsleben nannten, braucht Kant allerdings nur selten das Wort „Religion", gewöhnt, letzteres dem üblicheren Sprachgebrauche gemäss auf Lehren zu beziehen; aber das Religionsleben ist ihm ebenso entschieden etwas Besonderes, Eigenes, von der Moralität Unterschiedenes, wie sich ihm die Religionserkenntniss von der Morallehre unterscheidet. Ist ihm „Religion", als Erkenntniss verstanden, Erkenntniss der Pflichten *als Gottesgebot*, so ist ihm *Religion, als Leben verstanden, das Tugendleben in seiner Ausführung als Gottesgebot.* Daher das wiederholt bekundete Bedürfniss, hierfür einen besonderen Namen zu finden, wie: *gottgefälliges Leben, Gottseligkeit*, Leben aus *Religionsgesinnung*, Leben im *Reiche Gottes* [3]. Während das moralische Leben als solches nach Kant, auf den ersten Anschein wenigstens, weder auf Religion fusst noch derselben an sich selbst bedarf, führt es doch durch sein ihm eigenes Wesen folgerecht zu jener Verknüpfung mit dem Gottesbewusstsein, durch die es *zu der sich als gottgewollt wissenden und das Glückseligkeitsziel durch Gott verbürgt wissenden Moralität* „sich erweitert", und eben diese Verbindung wäre nun nach Kant das specifisch religiöse Leben [4]. Hat er für dieses religiöse Leben auch noch nicht den Namen „Religion" fixirt, so kennt er es doch hiernach als ein besonderes, und zwar innerliches, psychisches Ideal — die Moralität ist für Kant durchaus eine innerliche, seelische Beschaffenheit —, und eben diesem Ideal, dem specifisch *religiösen* Ideal, ist sein Buch gewidmet, nicht der blossen Moralität als solcher.

Indessen ist hiermit immer noch nicht erwiesen, dass bei Kant ein specifisches innerliches Lebensgut, das selbst als das zu erstrebende Endziel gilt, den Inhalt des religiösen Lebensideals bildet. Moralität aus dem Bewusstsein und im Bewusstsein ihres Gottgewollt- und Gottverbürgtseins ist, wenn wir bei dieser Bezeichnung stehen bleiben, doch an sich selbst auch für Kant nichts specifisch Religiöses, sondern die Moralität wird nur durch das hinzugetretene Bewusstsein ihrer Uebereinstimmung mit Gottes Willen nach der Hand zur Religion. Wir haben jedoch hinzuzufügen, dass Kants Moralität selbst im tiefsten Grunde *religiös* ist, in dem Sinne eines *Lebens in Gott und mit Gott* in den menschlichen Seelentiefen, dass sie keineswegs nur religiös wird durch den Hinzutritt der Erkenntniss Gottes als des Befehlsquelles für die pflichtmässige Gesinnung. So kehrt sich der herkömmliche Satz, Kants Religion sei Nichts als Moralität, uns geradezu in sein Gegentheil um: Kants Moralität ist Religion, wenn auch nicht die volle, ganze, nach allen ihren Lebensformen durchgebildete, aber doch Religion. Wir beweisen dies aus der, wie schon angedeutet, wahrhaft mystischen Art, wie er die Moralforderung und also das ganze sittliche Leben auf einen fundamentalen *Glauben* gründet, der ein *Unbedingtes*, also *Absolutes, Göttliches*, als einwohnenden Besitz des Menschen erfasst, auf den Glauben an die Unbedingtheit des „Du sollst!", dieses Erhabensten, das es für Kant giebt im Innern der Seele, und das ihm hierdurch in der bekannten Stelle der Kritik

3) X, 87 f. u. ö. 220 f. 243. 112 ff. 137 ff.
4) Das. Vorrede zur ersten Auflage, S. 3—9.

Digitized by Google

der praktischen Vernunft [5] neben den Sternenhimmel tritt, das Erhabenste in äusserlicher Anschauung. Sollte wohl Kant nicht das Erhabenste in *Gott* gefunden haben, den er doch glaubte, und ihm also Sittengesetz und Sternenhimmel nicht eben nur als *Gottesoffenbarung*, die der Sternenhimmel sinnlich verhüllt und eben dadurch zugleich enthüllt, das Erhabenste gewesen sein? Das „Du sollst" ist ihm Gottesstimme, denn es hat ihm unbedingte, zweifellose, unerwiesene, unbeweisbare, Beweises unbedürftige, Geltung durch sich selbst. Deutlicher als sonst wird Kants Glaube an den im Moralprincip uns einwohnenden Gott in der Schrift über den Streit der Facultäten, wie, wenn er sagt: „Der *Gott in uns* ist selbst der Ausleger" bei unserer moralisch-religiösen Auslegung des Schriftworts, oder wenn er die Lehre von der göttlichen Gnadenwirkung auf das in der natürlichen Anlage des Menschen gegebene und aus ihr heraus wirkende „übersinnliche Princip" zu deuten vorschlägt, dem die nicht genug zu bewundernde Kraft einwohnt, auch das zu *können*, was darin als *Sollen* gesetzt ist [6].

Wie dürftig, wie abstract, wie lebenslos in sich selbst das Göttliche hier auch gefasst sein möge, dessen innerer Besitz den Kern und Grund aller Tugend, aller gottgefälligen Wollens- und Lebensweise, und damit auch aller Religiosität bilden soll, unleugbar ist ein solches *Leben in Gott* und *Sein Gottes in uns* hier anerkannt, wie auch wir es als Gegenstand der Religionsphilosophie denken, und es bildet in seiner ausdrücklichen Ausgestaltung zur reinen, vollen und bewussten Religiosität den Gegenstand einer in sich abgeschlossenen wissenschaftlichen Darstellung. Begann hiermit zuerst das, was uns Religionsphilosophie heisst, indem jenes Leben in Gott nicht bloss als vorhanden constatirt, analysirt, erklärt, geschichtlich verfolgt, sondern das *Ideal seiner Vollkommenheit* gesucht wurde, so kann die Fortsetzung dieses Wegs nur da liegen, wo die philosophische Entwickelung der Folgezeit den gleichen Gegenstand im gleichen Sinne aus der primitiven Kantischen Gestalt, wie aus dem Keime, zu vollerer Entfaltung für das wissenschaftliche Bewusstsein hervorzieht. Während die dem Hauptfaden der Entwickelung folgende Darstellung der Geschichte der Philosophie sonst Ursache hat, von Kant zu Fichte fortzuschreiten, tritt für unsere Rücksicht Schleiermacher zwischen beide, sachlich wie zeitlich, um so mehr, da Fichtes Religionsphilosophie ihren Abschluss und ihre zusammenhängende Darstellung erst in der zweiten Hauptperiode seines Denkerlebens gewonnen hat.

Auf Kants Werk von 1793 folgen sonach in der hier aufzustellenden Reihe Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799).

Das innere Leben mit Gott und aus Gott ist nach Kant in erster Reihe imperativische Wirkung eines Unbedingten, Allgemeingiltigen, an sich selbst schlechthin Werthvollen in uns auf den *Willen* in der Richtung auf ein dadurch zu bestimmendes *Handeln*. Es ist längst bemerkt worden, dass das hier ergriffene Göttliche, das in seiner Leerheit belassene unbedingte Du sollst! — eben dadurch sich als ein ebenso einseitig *formales*, wie durch

5) VIII, 312 Ros. Hierzu vergleiche man auch S. 202 die „feierliche Majestät", 208 u. ö. die „Heiligkeit" des Gesetzes, 214 die emphatische Stelle: „Pflicht! du erhabener, grosser Name", gleichsam ein Gebet an die Pflicht oder ein Hymnus auf sie.

6) X, 302. 296. 315.

Digitized by Google

seine vorwiegende und charakteristische Verwendung als ein einseitig *moralistisches* Absolutes zeigt. Als Inhalt wurde ihm nur abgewonnen, dass es allgemeingiltige Maximen auslösen muss und, als das wahrhaft Menschliche im Menschen, immer nur Zweck, niemals Mittel sein darf. Der Mensch erreicht seinen höchsten Werth, seine principielle Vergöttlichung, hier nicht durch Eintauchen in wahrhaft *inhaltliche* göttliche Lebens- oder Willensziele, sondern dadurch, dass er entschlossen ist, der Beugung unter jedes dafür erkannte unbedingte, allgemeingiltige Sollen, welchen Inhalt es immer habe, jede Neigung und jede Besonderheit des Wollens aufzuopfern. Es ist kein Wunder, wenn einem so abstracten Begriffe vom Absoluten als Aneignungsmittel oder Erlebnissorgan des absoluten Besitzes in erster Reihe das *verständige Bewusstsein* entspricht. Der praktisch-formale Grundbegriff der Religiosität schlägt zu einer vorwiegend rationalen, reflexionsmässigen Gestaltung aus. Moralisch ist nach Kant nicht, wer eine Neigung fühlt zum Gesetz, sondern wer sich unter das Gesetz beugt, *weil* es Gesetz ist, *aus Pflicht*, und wenn in weiterer Ausführung des kategorischen Imperativs dieser bekanntlich als das Gebot bestimmt wurde, nur einer solchen Maxime zu folgen, deren allgemeingesetzliche Geltung man wollen könne, so ist durch beides deutlich, dass nur bewusstes Erkennen, dort die Erkenntniss der Pflicht als Pflicht, hier die Erkenntniss der allgemeingesetzlichen Anwendbarkeit von Maximen, eine solche Moralität ermöglicht; und sie wird, wie wir bereits sahen, abermals nur durch Erkenntniss, nämlich durch die Erkenntniss ihrer Gottgewolltheit, im volleren Sinne zur Religion. Der Weg dazu liegt in den „Postulaten der praktischen Vernunft“: es sind eben wieder erkenntnissmässige Beweismittel, durch welche der Glaube an die Unbedingtheit des moralischen Sollens zum Glauben an Gott als Urquell und Vollender des Gesollten und seiner Ziele führt. Das Sollen wäre ja nichtig, der Glaube daran eitel, wenn das Sollen nicht durch seine Befolgung die Herstellung des letzten Endzweckes nach sich zöge, der selbstverständlich der Endzweck alles Wollens sein muss und *Glückseligkeit* heisst; diese ihrerseits wieder kann gegen den Widerstand der Natur nur durch eine universale, unbedingte und sittliche Willensmacht, der Alles untersteht, aus der auch jener Imperativ floss, verbürgt sein. So setzt sich Kants Religiosität aus *Wollen und Wissen* zusammen. Wenn es aber richtig ist, was jetzt allgemein gelehrt wird, dass zum vollen Religionsleben auch *Gefühl* gehört, und wenn auch die vorhandene Religion überall diese drei aufs engste verbunden zeigt, so wäre es zum Verwundern, wenn sich nicht auch in Kants Religionsauffassung das Gefühlsmoment, wider Kants ausdrückliche Tendenz, eingedrängt hätte. In der That, wenn wir die Stimme des Du sollst! in uns nur hörten, nur constatirten, oder ihre Unbedingtheit und Apriorität etwa nur so erkännten, wie Kant solche zugesteht von Gesetzen und Formen der theoretischen Vernunft, wäre damit schon der *Glaube* an diese Unbedingtheit, die zweifellose Unterwerfung des Willens, der Gesinnung, aller Neigungen gegeben? Warum glaubt Kant dann nicht ebenso an das theoretische A priori, an Raum und Zeit, Causalgesetz, Substantialität der Seele, an den Gottesbegriff des „Ideals der reinen Vernunft“, sondern weist alles dieses, trotz seines Auftretens als eines unbedingt und allgemein Geltenden, nur einem subjectiv-regulativen Erkenntnissapparate zu? Dem Sittengesetz gegenüber ist ihm der Glaube

Digitized by Google

an die objective Geltung sogar stark genug, um Erkenntnissgebiete zu eröffnen, welche die Kritik des theoretischen Vermögens verschlossen hatte, und einige Blicke, wenn auch nur genügend, um schimmernde Umrisse festzuhalten, in das Reich der Dinge an sich zu ermöglichen, eben durch die Postulate der praktischen Vernunft. Ist solche Ueberzeugung von der Unbedingtheit des Sollens kein Erkennen — was sie nach Kants kritischem Standpuncte gar nicht sein kann —, so bleibt nur übrig, dass sie ein unwillkürlich abgezwungenes Ja in der Seele ist, ein *geglaubtes*, weil kein erkanntes Ja, dessen Formen wir nun psychologisch näher zu bestimmen hätten. Wie sollen wir aber die Erlebnissform eines solches „Hier stehe ich, ich kann nicht anders" nennen, wenn nicht *Gefühl?* Sie ist überall in der That auch im engern psychologischen Sinne nichts Anderes: Gefühl der *Unlust*, der tiefsten inneren Unzufriedenheit, ja der Selbstzerstörung unsres innersten Seins, wenn wir — gesetzt wir fühlen wie Kant — dieses Glaubens uns zu entschlagen versuchen; Gefühl der *Lust*, innerster Harmonie und „spiegelklar und eben" hinfliessenden Lebensstromes, wenn solcher Glaube uns durchdringt und beherrscht. So hat denn Kant solchen Gefühlen des Religionslebens auch bisweilen unwillkürlich Ausdruck geben müssen: es sind ihm Gefühle von Erhabenheit, Majestät, höchster Würde, reinster Achtung; in den Hymnen an die Pflicht und an die Aufrichtigkeit — „du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist" — gewinnen diese Gefühle sogar die im Religionsleben allenthalben hervorbrechende Gestalt der enthusiastischen Hingebung an personificirte Gehalte idealen Werths[7].

Man weiss allgemein, dass bei Schleiermacher eben dieses *Gefühlselement* am religiösen Leben, das bis dahin am meisten vernachlässigte, mit ähnlicher Einseitigkeit in den Vordergrund gerückt ist, wie das praktisch-moralische bei Kant, und zwar in wachsender Schärfe der Abgrenzung, nachdem die erste Ausgabe der „Reden" noch unsicherer aufgetreten war. Doch wendet er schon in dieser die sorgfältigste Mühe darauf, das theoretische und das sittliche Interesse sauber und streng aus dem specifisch religiösen auszuscheiden. Im Uebrigen befinden wir uns auch hier auf dem Boden, den wir allein festhalten wollten: ein inneres Leben mit Gott ist anerkannt, das Ideal höchster Vollkommenheit desselben gesucht; auch der Name „Religion" wird jetzt diesem Gegenstande mit sicherer Ausschliesslichkeit zugetheilt. Die näheren Bestimmungen und Ausführungen des Religionsbegriffs müssen natürlich im engsten Zusammenhange stehen mit dem jedesmal hervorgekehrten besonderen Charakterzuge der Religion. Bei Kant musste die Idealität, das *Seinsollende*, am Religionsbegriff deutlicher werden, weil ihm der innere Besitz, den dieser Begriff voraussetzte, lediglich im unbedingten Sollen bestand. Gefühle dagegen wollen weit specieller factisch erlebt sein, ihr Begriff wird zur Beschreibung; so musste in Schleiermachers Religionsideal das von ihm selbst Erlebte und an Anderen Erfahrene, das bereits irgendwie verwirklichte Ideal, reicher empirisch benutzt der zu entwerfenden Forderung des Vollendeten zu Grunde liegen, das nur, wie er es später nannte, in der „vollkommenen Kräftigkeit" jenes Factischen bestehen konnte. Dass es indessen schon in den „Reden" sich um Zeichnung eines

7) VIII, 214. X, 230.

Digitized by Google

geforderten Idealzustandes handelt, würde Jeder aus ihrer ganzen Haltung heraushören, auch wenn nicht hin und wieder unzweideutig und direct darauf hingewiesen wäre [8]. Der Gott aber, welchen in innerer Lebensgemeinschaft die Menschenseele umfängt und besitzt, ist für Kant nothwendig in seinem Grundwesen der moralisch Fordernde, praktisch Vordrängende, das Sittliche und dessen Ziele Durchsetzende; für die Gefühlsreligion, die sich ausdrücklich nicht beziehen will auf einen moralischen Idealgehalt oder auf einen zuvor erkannten Gottesinhalt, kann die Göttlichkeit des Gefühlten sich nur bezeugen durch die Aufhebung jeder endlichen Bestimmtheit und Begrenzung der Anlässe des sich selbst geniessenden Gefühls. Die formalistische Allgemeinheit musste beiden gemeinsam bleiben. Auch bei Kant hatte die Göttlichkeit des moralischen Gesetzes nur in der Unbedingtheit ihrer allgemein verpflichtenden Autorität bestanden; die formalistische Leerheit des Kantischen Imperativs hat bei Schleiermacher die Leerheit des „Unendlichen" oder des „Universums" zur Parallele, letzteres als eine von allem Einzelnen abstrahirte Einheit gedacht, daher denn sein religiöses Gefühl bei aller Stärke doch eigentlich nur ein seliges Verschwimmen erleben lässt.

Trotz der Strenge des eingenommenen Gefühlsstandpunctes mussten aber auch hier unwillkürliche Ergänzungen sich einstellen und sich dem Religionsbegriffe selbst einverleiben, durch die jener Standpunct im Grunde aufhörte, dieser ausschliessliche Gefühlsstandpunct zu sein. Es ist nicht zufällig, dass Schleiermacher schon in den Reden, noch durchgreifender in späteren rein und streng wissenschaftlichen Durchführungen seiner Lehre, Gefühl und *unmittelbares Bewusstsein* einander gleichsetzt [9]. Mag ein Bewusstsein „unmittelbar" oder „mittelbar" genannt werden, es hat seinen Namen vom Wissen, und Schleiermachers Beschreibungen seines Religionsgefühls zeigen überall, dass es in der That nicht reines Gefühl, sondern mit Wissen verknüpftes Gefühl ist, und dass sein Kanon, das Mass des Wissens sei nicht das Mass der Frömmigkeit [10], in seinem eigenen Begriffe von Frömmigkeit oder Religion nicht durchgängig festgehalten ist — nicht durchgängig festgehalten werden *konnte*. Denn das Unterscheidende des Religionsgefühls, bezogen zu sein auf das Unendliche, das Universum, auf Gott, oder, wie bekanntlich später formulirt wurde, Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit zu sein, ist niemals im Gefühl *selbst* enthalten, kann ganz unmöglich selbst *gefühlt* werden, sondern kommt als ein erläuterndes Wissen zu Gefühlen hinzu, die an und für sich immer nur Lust, Unlust oder Mischung aus beidem sein können. Nicht einmal die „Unmittelbarkeit" dieses erläuternden Wissens ist von Schleiermacher streng festgehalten; vielmehr hebt er mit grosser Schärfe das Vermitteltsein desselben hervor, wenn er sagt [11]: „Euer Gefühl, insofern es Euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, in-

8) Aus der zweiten Rede, über das Wesen der Religion, sind die bemerkenswerthesten Stellen hierfür: S. 213 („ununterbrochen sollen — ohne sie"), 236, 237 („in dem ist sie von dieser Seite vollendet"), 246 („vollendet" — „das Höchste"), 262 („das religiöse Leben ist dasjenige, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert und veräussert haben, und die Unsterblichkeit wirklich geniessen"), 271 (die 8. Erläuterung) in den Werken zur Theologie, 12. Band.

9) A. a. O. 185. 253. 264. Von Späterem genüge hier die „Dialektik" anzuführen, besonders S. 151–156 des Bandes IVb der Werke zur Philosophie.

10) Reden, a. a. O. S. 184.

11) Reden, das. S. 196. Vgl. auch S. 254 den zweiten Absatz.

Digitized by Google

sofern Ihr *die einzelnen Momente desselben* habt *als* ein Wirken Gottes in Euch, *vermittelt* durch das Wirken der Welt auf Euch, dies ist Eure Frömmigkeit". In dem „als" steckt eine bewusste Erläuterung von Welteindrücken durch den Gottesgedanken, ein Wissen davon, dass Gott durch sie hindurch wirkt. Nur so ergiebt sich die sogleich folgende Paradoxie, recht verstanden, als ganz natürlich: „es giebt keine Empfindung, die nicht fromm wäre", richtiger, die nicht fromm werden könnte durch ihre Auffassung im Zusammenhange mit dem Gottesbewusstsein. Wo das Religionsgefühl im Unterschiede von allem Bewusstsein beschrieben werden soll, tritt nothwendig eine verschwommene Rhetorik und Bilderwerk auf[12], dessen klare Ausdeutung auf Gefühle führt, welche nach Schleiermacher selbst *nicht* Religion sind, weil ihnen die für das Religionsgefühl nach ihm unerlässliche Beziehung auf Gott oder das Unendliche fehlt. Man könnte höchstens sagen, das Wissen von dieser Beziehung sei in der Gefühlsreligion kein sicheres, sondern nur ein vermeintliches Wissen, eine Art Glaube; aber dies genügt uns hier völlig, um die Nothwendigkeit eines theoretischen Moments aufzuweisen.

Nicht minder ist das *ethische* und das *praktisch-sittliche* Moment hier einbegriffen. Schleiermacher beginnt die Rechtfertigung seines Auftretens als Redner über die Religion mit der Schilderung zweier entgegengesetzter Triebe, aus welchen die menschliche Seele vorzüglich bestehe[13]. „Zufolge des einen strebt sie sich als ein Besonderes hinzustellen, und somit, erweiternd nicht minder als erhaltend, was sie umgiebt an sich zu ziehen, es in ihr Leben zu verstricken und in ihr eignes Wesen einsaugend aufzulösen." Trieb ist Willensrichtung, Richtung auf ein zu erreichendes Ziel, wenn auch noch unbewusst oder nur dunkel und schemenhaft bewusst; wir nennen den hier zuerst von Schleiermacher geschilderten Grundtrieb des Menschen seinen *selbstischen Willen*. „Der andre hingegen ist die bange Furcht, vereinzelt dem Ganzen gegenüberzustehen, die Sehnsucht, hingebend sich selbst in einem Grösseren aufzulösen und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen; — wo Ihr daher Ordnung und Gesetz in Eurem Denken und Handeln anerkennt, Nothwendigkeit und Zusammenhang, Recht und Schicklichkeit, und Euch dem fügt und hingebt, das wirket der andre." Wir nennen diesen Trieb den *idealen oder universalen Willen*, der auf das Gute als allgemeingiltige Norm, auf das Seinsollende als das allumfassende Unbedingte gerichtet ist. Jener erste Trieb, für sich allein herrschend, gewinne die Gestalt „unersättlicher Sinnlichkeit", dem anderen dagegen, wenn er ebenso einseitig bleibe, entspringe eine „in gewinnloses Spiel mit leeren Begriffen" sich auflösende Thätigkeit, und ein Eifer, der sich ganz nur „abgezogenen Vorschriften" weihe, welche „Alles zum Mittel herabwürdigen und keinen Zweck übrig lassen". Gewiss, wenn der Inhalt des Seinsollenden, Idealen und Guten so missverstanden wird, als sei dieses ohne concrete Ziele, als schliesse es die Besonderheit und lebendig gefühlte Motive aus. Jene „äussersten Entfernungen" müssen also „zusammengebracht werden", um ein Vollendetes zu erreichen. Nicht in gegenseitiger Abstumpfung „zu einem reizlosen Gleichgewicht". Damit wäre nicht ein *„lebendiger Verein beider Triebe"* wirksam

12) Wie a. a. O. 193
13) A. a. O. 146 ff

Digitized by Google

geworden, und „der *Wille der Gottheit* gänzlich verfehlt". Es deckt sich also der Wille der Gottheit, der wahrhaft gute Wille, der allein vollkommen berechtigte Trieb, mit dem Trieb und Willen zur Vereinigung jener Gegensätze. Die Männer, welche in diesem Sinne auf uns wirken, sind die wahren „Dolmetscher der Gottheit", sie sind „Gesandte Gottes", sie sind „die wahren Priester des Höchsten", welche der „ängstlichen, rathlosen Selbstliebe" *eine andere Liebe* zeigen, „durch die der Mensch in und mit dem irdischen Leben das höchste und ewige liebe"; so streben sie „den schlafenden Keim der bessern Menschheit zu wecken, die *Liebe zum Höhern* zu entzünden, das gemeine Leben in ein höheres zu verwandeln; — dies ist das höhere Priesterthum, das aus dem Reiche Gottes herabspricht". Es ist deutlich, dass Schleiermacher in eben diesem Sinne sich selbst „einen göttlichen Beruf" zuschreiben will, wenn er weiterhin auch bescheiden ihn dazu herabsetzt, seinen eignen innern Religionserlebnissen durch Mittheilung Genossen zu suchen [14]. Auf alle Fälle wollte er *das religiöse Leben als Ausfluss jenes göttlichen Triebes auf Vollendung* darstellen, der die geschilderten Gegensätze verknüpft. nicht neutralisirt, ihre extreme und isolirte Auswirkung flieht, ohne ihre Kraft und ihren Gehalt abzuschwächen. Hierin besteht, nach einer Voraussetzung, deren Gründe wir hier nicht erfahren, Schleiermachers *Ideal des Seinsollenden, des Guten, des Willensinhalts.* Nur weil ein solches Ideal im Hintergrunde ruht, wird auch die Steigerung des Religionslebens zu seiner Vollendung, die vollkommene „Kräftigkeit des Gottesbewusstseins", zur ernsten Aufgabe, und in der letzteren Ausdrucksweise ist überdies in der dabei gedachten unbedingten Beherrschung des in der Menschennatur Widerstrebenden ganz deutlich auf eine *Willensvollendung* gewiesen, auf die allein auch im Grunde das Lob der „Kräftigkeit" passt. So besonders in der Christologie und Heilslehre in Schleiermachers „Der christliche Glaube", 2. Band. Man könnte meinen, diese Ausdrucksweise sei lediglich der Schilderung des *Christenthums* angemessen gefunden worden, welches von Schleiermacher bekanntlich nicht für die alleinige schlechthin vollendete, absolute Religion erklärt wird, sondern auf die eine Seite, die der *teleologischen* Religionen, gestellt wird, neben welchen im Princip eine andere Art, die der *ästhetischen* Religionen, gleichberechtigt sei. Wir wollen hiergegen nicht zu grosses Gewicht darauf legen, dass *beide* Religionsarten als Formen der Religion von Schleiermacher aus *ethischen* Principien gefordert sind, sofern sie zu der Gesammtheit frommer Gemeinschaften gehören, in welcher die im ethischen Gesammtprocess geforderte Frömmigkeit sich für die menschliche Natur vollendet [15]; in sich selbst könnte die so geforderte Religion immer noch ein reiner Gefühlsbesitz sein sollen. Entscheidender ist, dass der religiöse Gefühlsbesitz selbst in jeder seiner Formen sich durchsetzen muss gegen hemmende, trübende, im Anfange in der Menschennatur übermächtige Gegentriebe, so dass auch die vollendete „ästhetische" Religion nur in einer „schlechthin kräftigen" Entfaltung des göttlichen Lebenstriebes ihren Quell haben könnte. Das Durchschlagende der Sache nach liegt zuletzt darin, dass das religiöse Gefühl selbst gar nichts

14) S. 146 vgl. mit 152.

15) Der christliche Glaube, 1. Band, 1830, S. 7. Die „Lehnsätze aus der Religionsphilosophie" sind hier deutlich in ihrer Abhängigkeit von den „Lehnsätzen aus der Ethik" charakterisirt.

Digitized by Google

Anderes sein kann als das Gefühl von der Kräftigkeit des sich auswirkenden göttlichen *Lebenstriebs* oder göttlichen *Willensquells* im Menschen.

Es fehlt bei Schleiermacher nicht an jeder Hindeutung auf diese fundamentale Wahrheit. Das Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige, — *dieses* „suchen und finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion; ihre Befriedigung ist, wo sie dieses findet; wo sich dies verbirgt, da ist für sie Hemmung und Aengstigung, Noth und Tod; und so ist sie freilich *ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott*, habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem“ [16]. Die weiter abwärts folgenden Schilderungen des Verhältnisses zwischen Religion, Wissenschaft und sittlicher Praxis gehen deutlich von dem ihnen allen innewohnenden Gesammtbegriff des *Lebens* aus, hier des *Lebens in Gott*, das nur verschiedene Auswirkungen und Erscheinungsformen hat im Gefühl, im Wissen, im Handeln [17]. Heisst es dann einmal [18]: „Nur die freie Lust des Schauens und des Lebens, wenn sie ins Unendliche geht, aufs Unendliche gerichtet ist, setzt das Gemüth in unbeschränkte Freiheit, nur die Religion rettet es aus den drückendsten Fesseln der Meinung und der Begierde“, — so erkennen wir deutlich, dass Religion gleichbedeutend gesetzt ist mit einer „freien, ins Unendliche gehenden, aufs Unendliche gerichteten Lust“, d. h. doch mit einem *Triebe*, der das Unendliche *sucht, will*, und eben deshalb, als ein *inneres Thun*, auch das Gemüth von Fesseln zu befreien vermag, wovon insgesammt das *Gefühl* immer nur der begleitende Ausdruck des dadurch bewirkten Selbstbefindens sein kann. „Den Weltgeist zu *lieben* und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion“ [19]; — Liebe ist nur eine zum Gefühl kommende Hinwendung des innersten Triebwillens zum Gegenstande, und nur dadurch, dass ein Triebwille in sich selbst sich bejaht, bestärkt, gefördert findet, entsteht Freude. Darum sind auch die nächsten weiteren Folgen des Religionsgefühls, die Schleiermacher noch in die Schilderung des reinen religiösen Lebens hereinzieht, *ethische: Liebe zur Menschheit*, wie sie Bedingung, hervortreibender Quell ist für Religion, die Keinem zutheil wird, der für sich allein steht, so wird auch die *immer erneute Sehnsucht nach Liebe* selbst zum Bestandtheile der Religion, und diejenigen frommen Gefühle sind die heiligsten, welche „das Sein im Ganzen der Menschheit, sei es als Seligkeit oder als Bedürfniss, ausdrücken“, die es also ausdrücken als ein erreichtes oder gesuchtes Strebziel, als Willensziel. Die so in der Religion unmittelbar erstehende Liebe macht keinen Unterschied; sie umfasst mit gleicher Innigkeit alle Individuen von verschiedenster Gesinnung und

16) Reden, S. 185.
17) Das. 192 ff.
18) S. 209.
19) S. 220. — Dieses Verhältniss des Gefühls zu einem dahinterliegenden Triebwillen ist in der ersten Gestalt von Schleiermachers „Reden“ noch deutlicher zu sehen, in welcher, nach O. Pfleiderers Wahrnehmung (Religionsphilosophie, 2. Aufl. 1883, I, 298), überhaupt noch nicht in gleicher Weise, wie später, das Gefühl hervortritt. Vgl. die von Pfleiderer citirte Stelle: „Wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein“ u. s. w.

Digitized by Google

Geisteskraft. Daran hängt sich zugleich „das herzlichste *Mitleid* mit allem schmerzlichen Leiden“ und „zerknirschende *Reue* über alles dasjenige in uns, was dem Wesen der Menschheit feind ist“, endlich aber auch „die selten verstandene Ahndung von einem anderen auch Erscheinenden und Endlichen, aber ausser und über der Menschheit, von einer höheren und innigeren, schönere Gestalten erzeugenden *Vermählung des Geistes mit der Materie*“. So besteht die Religion in der fortwährenden Lösung der Aufgabe, unsterblich zu sein in jedem Momente der Zeit, und verlangt: *aus Liebe zu Gott das Leben aufzugeben*, schon hier die eigene Persönlichkeit zu vernichten und im Einen und in Allen zu leben [20]. So ist also doch im Grunde alle Religion „teleologisch“, auch die „ästhetische“ nur die Auswirkung einer Zielrichtung, Triebrichtung, Willenstendenz in unbewusster Seelentiefe, auf das Göttliche gehend.

Auch in Schleiermachers Religionsideal sind sonach Wollen, Fühlen und Wissen in Eins geschlungen, in dieser Verknüpfung göttlichen Gehaltes voll. Die ausdrückliche Anerkennung dieses Verhältnisses aber tritt bei ihm hinter der Hervorhebung des Gefühlsmomentes zurück. Wir gelangen von ihm zu J. G. Fichte, der erst in seiner späteren Periode seinen Religionsbegriff vollendet, ebenfalls als den Begriff eines inneren Lebensideals, nicht minder dessen drei Erscheinungsformen in Eins fassend, aber mit principieller Hervorhebung des zu Grund liegenden *heiligen Willensgeistes*, dessen Gefühlsseite die einer *ethischen Begeisterung*, einer *ethischen Gottesliebe* ist. Also hier zunächst eine wurzelhafte Verknüpfung von Wollen und Fühlen, in die dann aber auch das dritte Moment, das theoretische, in hoher Werthschätzung einverleibt ist. Das Werk, das dritte in unserer Reihe, das auf diese Weise den Faden fortspinnt, ist Fichtes „Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre“ von 1806.

Fichtes Philosophie ist von Haus aus die Erhebung des Kantischen kategorischen Imperativs oder der praktischen Vernunft, dieses uns einwohnenden Gottes, von dessen objectiver, wahrhafter Göttlichkeit auch Kants Kritik Nichts abzog, zum inhaltvollen Urprincip des Seins überhaupt. Aus dem *Sollen* ergiebt sich nach Fichte das *Sein*, daher ist dieses niemals im engeren Sinne „Sein“, Ruhe, Fertiges, sondern *Thätigkeit*, unablässiger Werdestrom. Es giebt nirgends ein Sein, ein Stück Weltleben, das nicht aus der principiellen Unbedingtheit und Unendlichkeit des Sollens folgte; denn dieses selbst bedarf, um seine Forderungen zu erfüllen, eines Widerparts, eines Quells von Gegenwürfen, Bearbeitungsobjecten, unberechenbaren Einzelheiten, welches Alles insofern gleichfalls durch jenes Sollprincip gefordert und gesetzt ist. Dieses Princip ist von vorn herein um Nichts inhaltvoller als Kants Imperativ, es ist die Allgemeinheit, Unbedingtheit, das absolute Fordern als solches, insofern frei von Zwecken gedacht, um deren willen es fordert, also an sich selbst als Zweck gesetzt. Die Moral fordert principiell nach Kant nur dies, dass man moralisch *sei*, d. h. dass man Nichts kenne, was über den Willen zu gebieten habe, als das unbedingte Sollen als solches. Dass kein Wille möglich ist, der nicht in Glückseligkeit das Endziel des Handelns sähe, ist eine Betrachtung, die erst nachträglich erläuternd eingreift. Wenn es dem moralischen Willen auch „gänzlich an

20) S. 228 ff. 234 ff. 241. 263 f.

Digitized by Google

Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, wenn bei seiner grössten Bestrebung dennoch Nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein blosser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als Etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat"[21]. Dass in diesem Eigenwerthe des normalen Willens zugleich seine *Unendlichkeit* liegen muss, da es ausser ihm liegende, von ihm zu erreichende Endpuncte, für deren Erreichung er nur Mittel wäre, nicht geben kann, und da sein unbedingtes Sollen nie aufhört zu gelten, dies ist auch Kant nicht entgangen. Vielmehr folgert er gerade aus solcher Unendlichkeit, und aus ihr allein, in der „Kritik der praktischen Vernunft" das Postulat der Unsterblichkeit der Seelen, für welche dieses Sollen gilt; es ist unrichtig, als Brücke hierzu ausschliesslich die durch das Jenseits allein verbürgte Glückseligkeit in Kants Lehre zu finden, da diese Brücke von Kant nur in der wenig ausgeführten Erwähnung der Postulate in der „Kritik der reinen Vernunft" als Mittelglied benutzt ist. Allerdings ist sein Erweis der Unendlichkeit des moralischen Progresses auf die Unfähigkeit des endlichen Wesens, nicht direct auf die Unbedingtheit des Sollens an sich gestützt: „Die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte seines Daseins, fähig ist; da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden"[22]. Indessen ist an solcher Unfähigkeit des endlichen oder Sinnenwesens nur eben die Unendlichkeit der Forderung schuld. Jener unendliche moralische Progressus nun ist Fichtes Welt, und das unbedingte Soll, aus welchem ihm die Ewigkeit dieses Progressus ohne Weiteres von selbst folgt, dieses Soll, welches an sich selbst alleiniger Zweck, dessen unendliche Realisirung also soviel wie in Ewigkeit unerreichbare Realisirung und dennoch das dem Willen unbedingt Aufgegebene ist, dieses Soll, sofern es zugleich nicht blosses Soll ist, sondern sich ewig unfehlbar durch sich selbst und aus sich selbst durchsetzt, ist Fichtes *Gott*. Dies hat er früher so ausgedrückt: Gott ist die *moralische Weltordnung;* darunter verstand er ein *„thätiges Ordnen (ordo ordinans)"*, ja eigentlich ein fortwährendes *Erzeugen*, *Setzen* des zu Ordnenden und Geordneten, einen *ordo ponens*. Und Gottes Sein, Leben, Wirken *in uns*, als das, was er ist, so dass er auch unser Leben von innen heraus völlig beherrscht und durchdringt, in uns kein Gegensatz mehr gegen das göttliche Leben besteht, also wir im göttlichen Leben auch die ganze *Freude* und *Seligkeit* unsres Lebens finden, das ist Fichtes *Religion*. Darum ist es, seiner früheren Fassung des Gottesbegriffs entsprechend, die *„Religion des freudigen Rechtthuns"*, die er zunächst als ideale, einzig wahre Religion verkündigt[23].

Ist die Unbedingtheit des Sollens in ihrer aus ihr selbst folgenden

21) Kant, WW. Ros. VIII (Grundleg. z. Met. d. Sitten), S. 12.
22) VIII, 261. Vgl. dagegen II, 625 (Kr. d. r. V.) das Ausgehen von der Glückseligkeit.
23) Fichtes Werke, Berlin 1845, V, S. 382: *ordo ordinans;* S. 188: freudiges Rechtthun.

Digitized by Google

Durchsetzung höchster Zweck, Zweck an sich selbst, so hört die *Glückseligkeit*, d. i. der *Genuss*, nothwendig auf, Zweck des Willens zu sein. Dieser Kantische Einbau in den Tempel des unbedingten Sollens muss hier als stilwidrig fallen. Der moralische Wille hat keinen anderen Zweck als sich selbst, jedes Verfolgen eines anderen Zweckes würde ihn abhängig machen von diesem, da er doch das Allgebietende sein muss, und ordnete ihn fremden Werthen unter, da er doch das in sich selbst unbedingt Werthvolle ist. Der Inhalt des unbedingten Soll, der Moralität, der sittlichen Weltordnung, Gottes, ist sonach *unbedingte Freiheit*, *Selbstherrlichkeit* — „*Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen*", die „allem Genusse widerstreitet"[24]. Dieser Inhalt wäre kein Inhalt, und führte zu keinem, wenn nicht in ihm — nach Fichte — die Setzung der von ihm zu überwindenden Gegentheile selbst läge. Eigentlich ist das Unbedingte Fichtes oder sein Gott auch darin ganz und gar Kants Imperativ und Kants „Autonomie", dass es keinen Inhalt hat. Aber doch ist es concreter, denn es ist Thätigkeit, nicht nur Befehl, es ist Leben, Productivität aus sich selbst, nicht nur Urtheilsnorm, es ist *in sich selbst Seligkeit*, weil es Selbstzweck ist, und weil das Gefühlsmoment, das durch die weggestrichene Glückseligkeit im herzustellenden Endziele weggefallen ist, sich doch nicht aus dem Unbedingten, Göttlichen, sofern es erlebtes Leben in uns sein soll, bannen lässt, also hier, im und am Leben aus dem unbedingten Soll heraus, von selbst mitgesetzt sein muss.

Dieses Gefühlsmoment, die „Freudigkeit" des Rechtthuns in der Religion, wird wesentlicheres Moment der Darstellung erst in Fichtes zweiter Periode, also in der uns hier hauptsächlich beschäftigenden „Anweisung zum seligen Leben". Dies hängt mit manchen anderen Unterschieden der zweiten von der ersten Periode zusammen. Dennoch ist es nicht nöthig, die streitige Unterscheidung der zwei Perioden hier ausführlicher zu besprechen. Das Folgende möge genügen. Ist das Unbedingte, dessen wir uns bewusst werden, nur ein unbedingtes Sollen für innere Gedankensetzungen, wie in der ersten Periode, so giebt es „Realität" schlechterdings nur für den *Glauben*, und zwar nur für jenen *praktischen* Glauben, der aus dem Glauben an die Geltung eben jenes unbedingten Sollens selbst erwächst. Dies lesen wir darum schon in der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" von 1794, Werke I, S. 301, erläutert durch „System der Sittenlehre" von 1798, Werke IV, S. 172 f. Die schärfsten Formulirungen dieses Standpuncts aber finden sich in der Abhandlung „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" von 1798, Werke V, S. 184 f. Die „Bestimmung des Menschen" von 1800 wird gerade dadurch überleitend zur späteren Ansicht, dass sie den Realitätsglauben aus Pflicht, diese erweiterte Kantische Lehre von Postulaten der praktischen Vernunft, zu ausgeführterer Darstellung bringt (im dritten Buch „Glaube", Werke II, 248 ff.; das Princip S. 260 f.). Die geglaubte Realität Gottes, die hier *Wille* heisst, mit solcher Innigkeit und Begeisterung empfunden und verkündet, wie hier, wurde von selbst zur unmittelbar im Innern *erlebten* und *gewussten* Realität Gottes und diese führte zu seinem weiteren Dasein, welches mit dem Dasein der Welt Eins ist. Von Stund' an hören wir Nichts mehr von *Glauben* an Realität, und es giebt nun keine

24) Werke IV (Syst. d. Sittenlehre), 29. 131.

Digitized by Google

andere Realität mehr als die Gottes und die in Gott *gewusste*, die Gedankenwelt Gottes, die auch uns *Wissens*gegenstand wird, ebenso wie die Realität Gottes selbst, dessen Lebensinhalt jene andere ist [25].

Das Hauptsächlichste der Veränderungen, welche die Religionsphilosophie hiervon erfuhr, liegt in der Umwandlung der imperativischen oder Sollgestalt des Unbedingten, wonach Gott zu einer ins Unendliche sich durchsetzenden Forderung wurde, in die Gestalt eines *ewig seienden Lebens*, dessen Mitleben in uns unsere Seligkeit und unsere Religion ist. Lag früher der Schwerpunct alles Daseins, auch des göttlichen, jenseits alles Erreichbaren in einer vor unsern Blicken immer wieder zurückweichenden Ferne, in welche unablässig hinausgetrieben zu sein so auch den Inhalt des allein wahren, höchsten, sittlichen wie religiösen Lebens bilden musste, so ist jetzt das göttliche Leben als immer schon vollendet in sich selbst gedacht, es hat seinen Schwerpunct in sich selbst, und eben dahin soll auch unser Leben gravitiren, um wahrhaft Leben zu sein. Es ergeben sich nun von selbst concretere, inhaltvollere Begriffe für dieses wahrhafte Leben, das Gottes selbst, wie für das unsre in Gott; — ein nicht nur gefordertes, sondern ewig in sich gesättigtes vollkommenes Leben kann ein Gegenstand der *Liebe*, des *Genusses*, kann Inhalt von *Seligkeit* sein, ohne an der Unbedingtheit seines Werths zu verlieren; ja diese Unbedingtheit selbst ist es, die jetzt im Genusse und in der seligen Liebe sich die ihr entsprechende Form ihrer Verwirklichung schafft, während ein Unbedingtes ewiger Forderung keine andre Form der Verwirklichung bei strengem Festhalten ihres Begriffs zulassen kann, als die genusslose Unruhe des gehorchenden Thuns. Darum macht die frühere Verachtung und Verwerfung alles Genusses jetzt einer Deduction des wahren, seligen, ewigen Genusses aus dem Wesen des wahrhaften Lebens Platz: „Leben ist Seligkeit — denn Leben ist Liebe, — — nun ist die Liebe Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, und also Seligkeit, und so ist klar, dass *Leben, Liebe und Seligkeit* schlechthin Eins sind und dasselbe". Und „*Sein* und *Leben* ist abermals Eins und dasselbige". Sodann „es giebt nicht mehrere Sein, sondern nur Ein Sein", — und „es ist in ihm kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandel und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Sein und Bestehen". Alles Viele, Wechselnde ist nicht wahrhaft, ist nur Schein, also auch nicht Leben, sondern Scheinleben, also auch nicht in Wahrheit Gegenstand von Liebe, von Befriedigung, von seligem Genusse, nur Gegenstand wahnvollen Versuchs, dies darin zu finden. Jenes Eine Sein und Eine Leben ist *Gott:* „das wahrhaftige Leben lebet also in Gott und liebet Gott, — — alles Leben, welches in irgend einem andern Gegenstande seinen Genuss sucht, ist nichtig, elend, unselig" [26].

Wer den Begriffen „Leben" und „Liebe" auf den Grund sieht, dem kann nicht entgehen, dass der Begriff eines auf ein Ziel gerichteten *Willenstriebes*, von Haus aus immerhin eines unbewussten, instinctiven, ihren innersten Kern bildet. Darum treten so leicht bei näherer Beschreibung dessen,

---

25) Ueber das Literarische des Uebergangs s. meine „Ethik", 1874, S. 41. — Es ist wahrlich nicht ohne Werth, dass ganz dieselbe Auffassung von Fichtes erster Periode der Kritik Hegels zu Grunde liegt, die sein Aufsatz „Glauben und Wissen" gegen Fichte richtete. S. besonders S. 120. 131 f. 136 ff. des 1. Bandes der Werke Hegels.

26) Werke V, S. 401—406 (Anweisung zum seligen Leben).

Digitized by Google

was jene Begriffe enthalten sollen, Hinweise auf Begehrungen und deren Befriedigung, auf Sehnen, Suchen, Verlangen hervor. Fichte ist sich darüber vollkommen klar, dass vor Allem die Gefühlszustände, durch welche das Leben sich selbst empfindet, Lust und Unlust, Freude und Schmerz, Seligkeit und Unseligkeit, nur Bekundungen davon sein können, ob und wieweit die dahinterliegenden Zielstrebungen ihr Ziel erreichen oder nicht, es ungehindert, ungeschmälert, oder mit irgend einem Abbruch und unter Erschwernissen erreichen. „Die Möglichkeit alles Genusses, Freude, Seligkeit — gründet sich auf *Liebe*, *Streben*, *Trieb*; vereinigt sein mit dem Geliebten und innigst mit ihm verschmolzen, ist Seligkeit, getrennt von ihm sein und ausgestossen, indess man es doch nie lassen kann, sich sehnend nach ihm hinzuwenden, ist Unseligkeit". Das hier gebrauchte Bild von der Nähe einer geliebten Person abgestreift, die Rede übertragen auf Liebe zu einem Gegenstande, einem Lebensgehalte, gewinnt die „Vereinigung" mit dem Gegenstande den Sinn von Erreichen eines gesuchten Zielinhaltes, Besitzes, Endzustandes, nach dem sich ein Willenstrieb ausstreckte. In diesem Sinne ist das wahre, das religiöse, das selige Leben an seiner tiefsten Quelle „Sehnsucht nach dem Ewigen" oder „Liebe zu dem Ewigen", und wenn der Mensch ein solches Sehnen, das ihm zunächst unverstanden war, deuten gelernt hat, dann erfährt er, was er eigentlich *„wolle*, *liebe* und *bedürfe"* [27]. So drängt sich denn auch die Bezeichnung *Wille* für Gottes Dasein und Leben, wie für das mit ihm einstimmige, und für den innersten Bestand alles Daseins und Lebens überhaupt, auch des gegengöttlichen, unaufhaltsam durch [28], wie sie schon in Fichtes „Bestimmung des Menschen" geherrscht hatte. Schon Fichte, jedenfalls der Fichte zweiter Periode, von 1800 ab, hätte sagen können, wie der spätere Schelling: *„Wollen ist Ursein"*, und Schopenhauer, der Willensphilosoph, hätte, anstatt Fichte zu verhöhnen, unmittelbar an ihn anknüpfen und seine eigne Philosophie als versuchte Weiterbildung der Fichteschen erkennen und darbieten sollen.

Welche Stellung erhält nun hier das *theoretische* Moment der Religion, das ihr zugehörige *Wissen?* Trieb, Sehnsucht, Zielstreben, Wollen (wenn wir hierunter eben nichts Anderes als Zielstreben verstehen) können vorhanden sein, ohne dass der Zielinhalt, auf dessen Erreichung sie sich richten, im strebenden Subjecte in der Form wirksam ist, die wir nach unsern psychischen Erfahrungen „Bewusstsein" oder „Wissen" nennen. Es ist hier nicht nöthig, diese Behauptung zu rechtfertigen; jedesfalls, wenn sie richtig ist, würde ein Religionsbegriff möglich sein, nach welchem schon jener Trieb zum Unbedingten an sich, ohne Anbildung eines ausdrücklichen Gottesbewusstseins, Religion wäre, das Wesentliche, allein Unentbehrliche derselben, durch das erst Gefühl und Wissen, wenn sie daraus und daran als Lebensfolgen entstehen, in die Sphäre der Religion hereingezogen werden, während ohne jenes zu Grund liegende Wollen des Unbedingten alles etwa entstehende Fühlen und Wissen keinen religiösen Charakter trüge. Dieser Religionsbegriff wäre aber trotz aller Voranstellung und Zugrundlegung jenes Triebes

27) Das. 407. Aehnlich 498 f.
28) Hierfür besonders a. a. O. 517 ff.

Digitized by Google

oder jener Zielrichtung doch nicht eigentlich, wenigstens nicht überall, der Fichtesche. Zwar behandelt er in der That das Gefühl, die Seligkeit oder den Genuss des göttlichen Lebens, als *Folge* des sein Ziel ewig erreichenden, in sich selbst ewig schon erreicht habenden Triebs, aber sie ist diejenige Folge, ohne welche die Zielerreichung oder der Zielbesitz gar nicht Zielerreichung oder Zielbesitz wäre, vielmehr nur ein unbefriedigtes Streben, ein Streben, das noch Hindernisse zu überwinden hätte, mithin nicht die Vollkraft und reine Verwirklichung des göttlichen Lebens sein könnte. Ist nun aber letztere das von Fichte zu zeichnende, unter „Religion" im vollen Sinne dieses Worts allein gesuchte und verstandene, in seiner Religionslehre zu verkündende *Ideal*, so ist ihm Religion eben nicht nur der *Trieb* zu diesem hin, sondern der *in sich befriedigte, selige*, mit seinem Ziele in Eins geschlossene Trieb dahin. Die Folge, das erreichte selige Ziel, tritt also in diesem Betracht in den Religionsbegriff mit ein. Sollte es nicht ähnlich sein mit der andern Folge, mit dem *Wissen* vom Erstrebten und Erreichten? Allerdings ist die Erwerbung eines solchen Wissens nicht das Ziel, das jener Sehnsucht vorschwebt: keine Begierde, das Unbedingte klar und gewiss zu erkennen, lediglich damit man es erkannt habe, ist diese Sehnsucht, sondern sie begehrt es als Lebensinhalt zu besitzen, so wie ein Liebender das Geliebte besitzt und die volle Vereinigung mit ihm geniesst. Aber eben dies ist gar nicht zu denken, ohne dass der Liebende *weiss*, dass das, womit er sich vereinigt fühlt, wirklich der Gegenstand seiner Sehnsucht ist, und nicht etwa ein ganz anderer Gegenstand. So wird hier das Wissen zur Bedingung oder zum Mittel des erreichten Ziels, während das Gefühl der Seligkeit die Verwirklichung dieses Ziels selbst war. In solcher Weise wird dieses gesammte Innenleben zur Religion: die Vollkraft des auf das Göttliche gerichteten Zieltriebes, welche im Besitze ihres in solchem Triebleben selbst in jedem Augenblicke neu erreichten, neu gefestigten Ziels eben dieses Besitzes wissend sich freut. So rechtfertigt sich auch für uns eine grosse Zahl von Wendungen Fichtes wenigstens im Allgemeinen, worin die Bedeutung des Wissens, des Bewusstseins, des *Verstandes* sogar, für das religiöse Leben, in einer frappirenden Stärke und Unerbittlichkeit der Forderung hervorgehoben wird.

Aber dies motivirt sich bei Fichte noch ganz besonders durch seinen Gottesbegriff, so dass wir also hier einer metaphysischen Voraussetzung begegnen, die auf seinen Religionsbegriff einwirkt. „Das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein, und umgekehrt, das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts Anderes, denn das reine Denken." Darum kann man „nur durch das eigentliche, reine und wahre Denken, und schlechthin durch kein andres Organ, die Gottheit und das aus ihr fliessende selige Leben ergreifen und an sich bringen". Ein solches Denken ist keineswegs gleich jenem Glauben an Gott, das aus einem blossen Fürwahrhalten „auf fremde Versicherung hin" besteht; wenn das Christenthum den *Glauben* zur ausschliessenden Bedingung des wahrhaftigen Lebens und der Seligkeit mache, so meine es vielmehr ganz dasselbe „was wir den *Gedanken* genannt haben: die einzig wahre Ansicht unsrer selbst und der Welt in dem unveränderlichen göttlichen Wesen". Man solle Gott „mit seinem eigenen, geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, unmittelbar anschauen, haben und besitzen". „Wahrhaftig leben heisst wahrhaftig denken und die Wahrheit er-

Digitized by Google

kennen“ [29]. Jener Glaube im Sinne eines unselbständigen Annehmens wird daher in längeren Ausführungen der „Staatslehre“ von 1813 zum Stichworte geradezu des der vollendeten Religion entgegenstehenden Princips, wie „Verstand“ zum Stichworte der vollendeten Religion selbst, die auch ihren eignen, in einem früheren Lebensstadium in Glaubensform vorausgegebenen Gehalt zuletzt aufnehmen müsse „in die Form der Sokratik«, wie es durch Kant angebahnt, durch Fichtes Wissenschaftslehre vollendet sei. Dadurch erfülle sich die Weissagung Jesu vom *heiligen Geiste*, der den Christen erst „Alles sagen“ und sie „in alle Wahrheit leiten“ solle. „Das Christenthum ist durchaus *eine Sache des Verstandes*“ und „*zuvörderst Lehre*“ [30].

Es ist nöthig, mit diesen Aeusserungen scheinbar ganz entgegengesetzte in Einklang zu bringen, die sogar einen Hauptbestandtheil der systematischen Entwickelung der „Religionslehre“ Fichtes bilden, nämlich da, wo die sich über einander aufstufenden *fünf Standpuncte* der menschlichen Weltansicht beschrieben werden, von welchen der *vierte* der der *Religion* heisst — also ein verhältnissmässig niederer — und der *fünfte*, der erst die Vollendung bringt, der der *Wissenschaft*.

So lange wir uns noch nicht auf den Standpunct der Religion erhoben haben, heisst es hier, sehen wir nicht Gott, sondern immer nur seine Hülle, zu der wir nur den leeren Schattenbegriff Gottes oder des Absoluten hinzudenken, der uns über Gottes inneres Wesen schlechthin keinen Aufschluss giebt. „Wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er.“ Aber „erhebe dich nur in den Standpunct der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als *Leben*, als *dein eignes Leben*, das du leben sollst und leben wirst. — In dem, was der heilige Mensch *thut*, *lebet* und *liebet*, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eignen, unmittelbaren und kräftigen Leben, und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: er *ist* dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte *thut*. — Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schauest Ihn an; ergieb dich selber ihm und du findest ihn in deiner Brust: dies ist die Ansicht der Welt und des Seins vom Standpuncte der Religion“ [31].

Wenn wir vorher uns davon ganz durchdrungen hatten, dass ein wissendes Erfassen Gottes der vollendeten Religion unerlässlich sei, so vermissen wir hier zu unsrer Ueberraschung jeden Hinweis darauf; ja die Betonung des Lebens, und des Erlebens des göttlichen Lebens im eigenen Thun, deutet auf ganz andre Formen der Gewissheit solcher innerer Gottesgemeinschaft hin, als die einer klaren Einsicht. Die Ablehnung des schattenhaften und leeren Gottesbegriffes der Reflexion deutet ebendahin. Doch erfahren wir nichts Bestimmteres über diese besonderen Formen der *religiösen* Gotteserfassung. Eines aber folgt nun sofort: es giebt einen höheren, den fünften und höchsten Standpunct, der erst die Vollendung bringt, den der *Wissenschaft*. „Die

29) In der Reihenfolge der angeführten Worte: a. a. O. 418 f. 418. 412. 418. 410.
30) Werke IV, 486—495. 569 f. 524 f.
31) Werke V, 470—472.

Digitized by Google

Religion ohne Wissenschaft ist irgendwo ein blosser, demohngeachtet jedoch unerschütterlicher *Glaube;* die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in *Schauen*". Das gottselige und selige Leben sei zwar keineswegs durch die Wissenschaft bedingt, sie sei aber eine Forderung der höheren Moralität: „der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar sein, denn die allseitige und durchgeführte Klarheit *gehört zum Bilde und Abdrucke Gottes*". Die Aufgabe solcher Klarheit durch Wissenschaft geht dann auch über die directe Erkenntniss Gottes hinaus und wird zur *Erkenntniss der Welt in Gott:* „die Wissenschaft geht über die Einsicht, *dass* schlechthin alles Manchfaltige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, welche schon die Religion gewährt, hinaus zu der Einsicht des *Wie* dieses Zusammenhangs, und für sie wird *genetisch,* was für die Religion nur ein absolutes Factum ist" [32].

Man muss vor Allem beachten, dass die geschilderten fünf Standpuncte nicht die Aufstufung von *Lebens*entfaltungen hinauf bis zur höchsten, sondern die Aufstufung von „*Ansichten* der Welt und des Seins" uns vorführen sollen, so dass ganz selbstverständlicher Weise die vollendete Erkenntniss, also die *Wissenschaft,* an die höchste Stelle zu setzen war. Der vierte Standpunct ist demgemäss nicht die an sich selbst betrachtete und so als vollendet gedachte *Religion,* sondern eine Stufe fortschreitender *Weltansicht,* die Stufe, welche sich unmittelbar *aus* der Religion, unterschieden von der wissenschaftlichen Vollendung der Weltansicht, ergeben würde. Ebenso ist der dritte Standpunct nicht der der „höhern Moralität" *selbst,* in ihrer Vollendung in sich, sondern der einer Weltansicht, wie sie von den Gesichtspuncten dieser Moralität aus, in der Isolirung dieser Gesichtspuncte, sich ergeben würde. Das Bedürfniss, eine Scala sich über einander erhebender Welterkenntnissstufen zu entwerfen, ist es offenbar gewesen, was hier einen Religionsbegriff von wesentlich anderer Art hereingebracht hat, als der ist, den dasselbe Werk sonst verwendet, und hieraus entspringt die Verwirrung. Die Religion des „vierten Standpuncts", die Religion, welche der dort geschilderten unvollkommenen Weltansicht zu Grunde liegt, ist die *nur central,* nicht in der Auswirkung vollendete Religiosität, an welcher die jedem seligen Leben in Gott nothwendige Erkenntniss wohl vorhanden ist, doch noch nicht die Gestalt eigentlichen *Wissens,* wie die Wissenschaft allein es bringen kann, gewonnen hat, geschweige denn eines Wissens, das über die blosse Gotteserkenntniss hinaus sich zu einer umfassenden Welterkenntniss im Zusammenhange mit der Gotteserkenntniss erweitert hat. Die Religion dagegen, von der sonst die Rede war, ist das *vollendete, allseitig sich auswirkende Leben in Gott und aus Gott*; zu ihm gehört auch eine wissenschaftliche Klarheit der Gotteserkenntniss bis zur „Form der Sokratik" und bis zur durchgeführten Fichteschen Wissenschaftslehre. Wir dürfen nicht anstehen, in Fichtes Sinne zu dieser allseitig vollendeten Religion die gesammte Wissenschaft zu rechnen, soweit sie das Manchfaltige im Zusammenhange mit der Einheit des Absoluten erfasst. Denn nur in dieser umfassenden Ausführung würde die Wissenschaft jene „allseitige und durchgeführte Klarheit" gewähren, welche „zum Bilde und Abdrucke Gottes gehört".

32) Das. 472 f.

Digitized by Google

Es ist nun eben diese *allseitig vollendete Religion*, von der sogleich nach den letztcitirten Worten wieder die Rede ist, und dieser rasche Uebergang von dem einen Religionsbegriffe zum andern dient nicht wenig, die Verwirrung zu vermehren; ja die gesammte Bedeutung der fünf Standpuncte wird jetzt verändert, es werden wirklich *Lebens*standpuncte, und so muss denn jetzt eine Schilderung der vollendeten Religiosität beginnen, worin diese erst als der *höchste*, ein *sechster Standpunct*, erscheint. Der wissenschaftliche und der religiöse Standpunct, wie sie vorher gezeichnet waren, — heisst es jetzt — sind „lediglich betrachtend und beschauend", dagegen sei „der dritte Gesichtspunct, der der höhern Moralität, praktisch und zu einem Handeln treibend". „Und jetzt setze ich hinzu: die *wahrhaftige Religion*, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiet des Handelns, und des ächt moralischen Handelns fest"; Schwärmerei, Mysticismus wäre ein Leben in blosser Einsicht, die sich von der Realität schiede und dadurch sich wieder in jenen „leeren Schattenbegriff" bannte; „durch *lebendige Thätigkeit* unterscheidet sich die wahre Religiosität von jener Schwärmerei". Nun die abschliessende Zusammenfassung: „Die Religion ist nicht blosses andächtiges Träumen, die Religion ist überhaupt *nicht ein für sich bestehendes Geschäft*, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte, sondern sie ist *der innere Geist*, *der alles unser*, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes, *Denken und Handeln durchdringt*, *belebt und in sich eintaucht*". Durchdringt die vollendete Religion alles Handeln, so erwächst aus ihr, und zwar als Theil ihrer Vollendung selbst, das ganze Gebiet des Sittlichen und seine gesammte Güterwelt in neuer, eigner, gleichsam wiedergeborener Gestalt; denn Religion ist das Mitleben mit Gottes eigenem Leben, aber „Gottes inneres und absolutes Wesen tritt heraus als *Schönheit*, es tritt heraus als vollendete *Herrschaft des Menschen über die ganze Natur*, es tritt heraus als der vollkommene *Staat* und *Staatenverhältniss*, es tritt heraus als *Wissenschaft*". So sehen wir denn auch in der Staatslehre von 1813, eben dort, wo die vollkommene Religion aufs Ausdrücklichste an ein klares Wissen gebunden, das Christenthum als Sache des Verstandes und der Lehre bezeichnet war, alsbald hinzugefügt: „Das Christenthum ist nicht blosse Lehre, es soll eben dadurch werden Princip einer *Verfassung*; es muss dazu kommen noch auf dieser Welt, *dass Gott allein und allgemein herrsche*, *als sittliches Wesen*, durch freien Willen und Einsicht". Und so auch die unvollkommene, die nur halb- oder unbewusste Religiosität, muss gedacht worden sein als nothwendig *in That ausfliessend*, *im Leben sich auswirkend*, wenn Aeusserungen möglich sein sollten, wie in den 1804—5 gehaltenen Vorträgen über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters": „Es lässt sich als unwidersprechlicher Grundsatz aufstellen: wo noch gute Sitten sind und Tugenden, Verträglichkeit, Menschenliebe, Mitleid, Wohlthätigkeit, häusliche Zucht und Ordnung, Treue und sich aufopfernde Anhänglichkeit der Gatten gegen einander und der Aeltern und Kinder, da ist noch Religion, ob man es nun wisse oder nicht, und da ist noch Fähigkeit, zum Bewusstsein derselben gebracht zu werden". Hier ist übrigens dicht daneben der Religionsbegriff wieder der der *centralen*, *unausgewirkten* Religion, wenn es heisst: „sie tritt durchaus nicht in die Erscheinung ein und treibt den Menschen schlechter-

Digitized by Google

dings zu Nichts, was er nicht ausserdem gethan hätte; aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst und durchaus frei und durchaus klar und selig, mit Einem Worte, sie vollendet seine Würde". Um aber der *vollendeten*, *ausgewirkten* Religion noch den letzten Zug hinzuzufügen, gleichsam ihre Lebensäusserungen bis an den äussersten Rand zu verfolgen, ist noch darauf hinzuweisen, dass der genuss- und sinnenfeindliche Fichte nicht einmal das Sinnliche und seine Freuden für gänzlich unfähig hält, in den religiösen Lebensprocess aufgenommen zu werden, worüber er freilich bei der kürzesten Andeutung sich genügen lässt: „Verweilen wir bei diesem, in das System des gesammten Lebens allerdings mitgehörenden und darum nicht etwa vornehm zu verachtenden, nur der Betrachtung und der ernsten Sorge nicht sehr werthen Genusse nicht länger!" [33]

Die verschiedenen Verwendungen des Wortes „Religion" bei Fichte, so vermehrt, indem wir zu den zwei hauptsächlich unterschiedenen Religionsbegriffen die Hervorkehrung einzelner Seiten derselben unter dem gleichen Namen mitheranziehen, ergeben eine in sich völlig einige Gesammtansicht, da sie den Process der sich voll auslebenden Religiosität von innen nach aussen Schritt für Schritt begleiten:

Religion ist — *Sehnsucht*, Trieb, Liebe zum Göttlichen;
Religion ist — *Leben* in solchem Triebe, also göttliches Leben, noch unbewusst, aber „fähig, zum Bewusstsein gebracht zu werden";
Religion ist — das mit dem geliebten Gegenstande, als im Innern erreichten, besessenen, in *seligem Genusse* vereinigte göttliche Leben in uns;
Religion ist — dasselbe Leben mit Gott, zu *gläubigem*, *noch unklarem Bewusstsein* gediehen;
Religion ist — dasselbe Leben, *mit verstandesklarem Wissen* verbunden;
Religion ist — der „innerste Geist", der im Sinne des göttlichen Lebens Alles durchdringt;
Religion ist — *volle Auswirkung dieses Lebens* in allen sittlichen Gütern, Wissenschaft, Kunst, Naturbeherrschung, Genuss, geselligen Tugenden, Staat, Staatenverhältnissen, einer Weltverfassung, darin Gott Alles in Allem und Herr über Alles.

Endlich noch Eines. Was treibt uns denn zur Religion, zu ihrer Entfaltung in all diesen Stadien? warum ist Religion? warum wird dieses ihr hier gezeichnetes Ideal aufgestellt? Die Antwort findet sich versteckt da, wo Fichte den Standpunct der *höheren Moralität* schildert [34]: „Durch höhere Moralität allein, und durch die von ihr Ergriffenen, ist Religion und insbesondere die christliche Religion, ist Weisheit und Wissenschaft, ist Gesetzgebung und Cultur, ist die Kunst, ist alles Gute und Achtungswürdige, das wir besitzen, in die Welt gekommen". Also Religion, das Religionsideal in der gezeichneten Gestalt, ist moralisch gefordert, und, da ihre Vollendung wieder alles sonst noch Moralische in sich schliesst, so ist sie die höchste und allseitige Vollendung des Ethischen, des Seinsollenden, des Guten.

Wir verehren in Fichtes Religionslehre insoweit die Vollendung

33) In der Folge des Textes dieses Absatzes: Werke V, 473 f. 526. IV, 579. VII, 220 f. V, 499 unten u. f.
34) V, 469 unten u. f.

Digitized by Google

des Religionsbegriffs im Princip, die wir unsrerseits am kürzesten in die Worte fassen: Religion ist Leben in Gott und aus Gott — in allen Formen des Lebens und in allen Erstreckungen seiner Ziele — auf Grund eines ursprünglich noch ungetheilten, einheitlichen, göttlichen Willenstriebs[35].

Wenn man gegenüber der jetzt allgemein für richtig erkannten Zusammenfassung von Gefühl, Wollen und Wissensinhalt oder von ästhetischen, praktisch-ethischen und theoretischen Elementen im Religionsbegriffe die vorausgegangenen Vereinseitigungen dieser drei Factoren geschichtlich durch Hauptvertreter zu repräsentiren wünscht, so bietet sich die Formel wie von selbst: Kant vereinseitige in der Religion das *moralisch-praktische* Moment, Schleiermacher das des *Gefühls*, Hegel die Richtung auf *Erkenntniss*. Es hat damit jedoch, auch was das letzte Glied dieser Trias anlangt, nicht weniger, als wir dies bei den andern sahen, seine eigene Bewandtniss. Auf jeden Fall tritt, in Folge seiner besonderen Stellung zu dem sonst mehr zurückgedrängten theoretischen Moment, in die Hauptlinie, die wir zu besprechen haben, nach Fichtes „Anweisung zum seligen Leben" zunächst Hegel mit seiner „Philosophie der Religion" ein, die in der „Phänomenologie des Geistes" von 1806 schon in einer systematischen Gliederung vorliegt, im Allgemeinen ähnlich wie in der späteren Ausführung. Diese Ausführung an der inzwischen für Hegel fest gewordenen mittleren Stelle in der „Trias der Philosophie des absoluten Geistes", zwischen „Kunst" und „Philosophie", erhält sie erst in den ihr seit 1821 gewidmeten akademischen Vorlesungen, die Marheineke für die gesammelten Werke redigirte.

Die besondere Bewandtniss, die es mit Hegels Religionsbegriff hat, stellt sich ähnlich wie bei Fichte in der Hauptsache als eine Doppelheit des Religionsbegriffs heraus. Aehnlich, wie bei Fichte, sind auch die beiden Religionsbegriffe als ein engerer und ein weiterer zu unterscheiden; aber während der engere Fichte's ein doch sehr allgemeiner Keim ist, nämlich der centrale Besitz des Göttlichen in Gestalt eines Lebenstriebs, aus dem dann ebenso allgemein die gestaltenreiche Gesammtheit der Auswirkungen hervorgeht, welche den allgemeinen Religionsbegriff füllen: so ist bei Hegel vielmehr selbst seinem allgemeineren Begriffe eine gewisse Engigkeit eigen, die dann nur in erhöhtem Masse sich seinem engeren Begriffe mittheilt. Diese Engigkeit ist eben die Tendenz auf Wissen, auf Erkennen, auf logisches Begreifen, auf Philosophie, als sei in diesen Formen, wenn sie Gott zum Inhalte haben, einzig und allein die Religion in vollendeter Gestalt vorhanden, ihr wahrhaftes Ziel dadurch allein und vollständig erreicht. Der Unterschied beider Begriffe besteht nun darin, dass der allgemeinere den ganzen Weg der

35) Vgl. mein „Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre", 1882, S. 332 ff. — Eine andere Selbstanführung möge mir hier noch vergönnt sein, Erinnerung an ein längst vergessenes Jugendwerk, in dem ich, begeistert und ergriffen von dem Religionsideal, das in mir aus Schleiermachers und Fichtes Ideen zusammenkrystallisirt war, eine lebendig eindringende Darstellung desselben in einer den Reden Schleiermachers nachgeahmten Form versuchte. In der Meinung, es lasse sich im Freimaurerbunde eher verwirklichen, als in der christlichen Kirche, nannte ich die anonyme Schrift „Reden über Freimaurerei" (Leipzig, 1859. 2. Aufl. 1860), aber sie enthielt so gut wie Nichts über diesen Gegenstand, dafür die Keimgestalt der Gedanken, die meine „Ethik" (1874) und die gegenwärtige Religionsphilosophie den Forderungen der Wissenschaft gemäss auseinanderbreiten, durchführen und begründen möchten.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF
Digitized by Google

Aneignung und Auslebung des Göttlichen im Menschengeiste, bis zu jener Vollendung im Wissen hin und einschliesslich dieser, Religion nennt, während der später im System fixirte Gebrauch diesen Namen nur für ein *Stadium* dieses Processes verwendet, und zwar für ein *untergeordnetes*, ein *zu überwindendes*. Im ersten Falle ist Religion das Höchste, was es in der Welt geben kann, der aus seiner Entfremdung von sich, die er in der „Natur" erfährt, zu sich selbst zurückkehrende, in der Form des „Geistes" sich selbst erst voll verwirklichende Gott. Im zweiten Falle ist Religion nur eine Stufe zu dem letzten Endziele, und es giebt dann also noch etwas Besseres, Höheres, noch ein göttlicheres Leben, als Religion, nämlich — *Philosophie*, in der Gott erst völlig rein und ganz bei sich selbst ist und wir in ihm. Indessen, so entschieden dies dem Gesammtcharakter des Hegelschen Systems entspricht, die höchste Vollendung des Wegs zu Gott und damit das Ende des Weltprocesses in der Philosophie zu sehen, die Philosophie deshalb entweder als Vollendung der Religion (erster Begriff) oder als Ueberbietung der Religion (zweiter Begriff) einzusetzen, so werden wir doch auch hiervon Abweichungen finden, durch welche die Aehnlichkeit mit Fichte noch steigt.

Die „Phänomenologie" ist von dem weiteren Religionsbegriffe noch sehr wesentlich beherrscht. Unzweideutig wird in der Religion die „Vollendung des Geistes" gesehen, worin „die einzelnen Momente desselben, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist, als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen sind". Dass dennoch diese Vollendung auch hier schon im „absoluten Wissen" allein für erreicht gilt, und dass diesem Endziele ein besonderer Abschnitt eröffnet ist, welcher nicht mehr unter dem Titel „Religion" steht, zeigt uns schon hier das stille Eingreifen des zweiten Begriffs. Die vollendete Religion im ersten Sinne ist im zweiten Sinne nicht mehr Religion, sondern Wissenschaft, „der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen", das nur durch das im Dasein sich völlig wiederfindende *Denken* gewonnen wird. Im zweiten Sinne ist also nur die unvollendete Religion eigentlich „Religion" und es treten die bekannten Einschränkungen des Begriffes der letzteren auf: sie habe zwar bereits den absoluten, göttlichen Inhalt, aber noch „in der *Form der Vorstellung*, des Andersseins für das Bewusstsein", über welche Entzweiung zwischen dem Bewusstsein und seinem göttlichen Inhalte wir erst durch die Form des „*Begriffs*" hinauskommen, in welchem die höchste, volle Zusammenschliessung mit Gott erreicht ist[36]. Die spätere Abgrenzung der Begriffe weist der Religion jene Uebergangsstellung zu zwischen der Kunst einerseits, dem reinen philosophischen Erkennen andrerseits, nach welcher in dieser Stufenfolge der Formen immer reiner Aneignung oder Verwirklichung des Göttlichen in uns die Religion bereits das Göttliche in eigentlicherer Gestalt besitzt als die Kunst, doch noch minder eigentlich als die Philosophie. Dass die „Phänomenologie" noch wesentlich vom weiteren Religionsbegriffe ausgeht, der dieses *ganze* Gebiet der Verwirklichung des Göttlichen umfasst, wird besonders dadurch deutlich, dass hier der Kunst gar kein besonderes Fach eingeräumt ist; sie kommt lediglich in dem der Religion gewidmeten Abschnitte unter, als eine der Stufen, welche die Religion in ihrem Vollendungsgange durchläuft. Nun ist

36) Werke II, 513 f. 602. 606. 600. 603.

Digitized by Google

aber ferner in eben dieser Besprechung einer sogenannten „Kunstreligion" in so allgemeinem Sinne von Kunst, im Gegensatze zu „Natur", die Rede, dass im Grunde alles durch menschliche Selbstthätigkeit Erzeugte, alles sittliche Wollen und sittliche Werk bis zum Staatsleben hinauf, darunter begriffen erscheint. Auch vorher begegnen Andeutungen, dass auf allen den Stufen des Geisteslebens, die sich noch nicht bis zu dem hier specifisch „Religion" Genannten erheben, im weiteren Sinne doch schon *Religion* vorhanden sei, insbesondere es eine „Religion der Moralität" gebe, über die erst zur volleren, eigentlicheren Religion emporzusteigen ist, dass aber Religion in jenem weiteren und weitesten Sinne die *Totalität* aller dieser Geisteswege zu Gott genannt werden solle [37]. So greift die „Phämenologie" mit ihrem verallgemeinerten Religionsbegriffe sogar noch über das später für die „Philosophie des absoluten Geistes" abgegrenzte Gebiet hinaus.

Das Gebiet des „absoluten Geistes", aber *nur* dieses, also Kunst, specifische Religion und Philosophie, wird dem weiteren Religionsbegriffe geradehin zugesprochen in der „Encyklopädie", wo es von dieser gesammten Sphäre heisst, sie könne „im Allgemeinen" *Religion* genannt werden, worauf dann erst die Eintheilung dieser Gesammtsphäre in a) Kunst, b) Religion im engern Sinne, c) Philosophie nachfolgt. Indessen, wenn wir in der „Encyklopädie" in die weiter zurückliegenden Abschnitte blicken, so überrascht uns auch hier ein noch umfassenderer Religionsbegriff, derselbe, durch den es in der „Phänomenologie" möglich wurde, geradezu das gesammte inhaltvolle menschliche Geistesleben in das religiöse hereinzuziehen. So erklären sich gewisse Aeusserungen der „Encyklopädie" über das Verhältniss zwischen Staat und Religion, Religion und Sittlichkeit, Aeusserungen, welche das sittliche und politische Leben ebenso entschieden aus den von der Religion gelegten Fundamenten ausgehen lassen und davon in Abhängigkeit setzen, wie die „Philosophie des Rechts" jeden solchen Einfluss der Religion auf den Staat ablehnt. Aber auch die „Philosophie des Rechts" stellt daneben die Anerkennung der Religion als der *Grundlage* des Staats und des gesammten sittlichen Lebens, freilich *nur* als der Grundlage, aus deren Keimgestalt sich der Geist im sittlichen und politischen Leben zu entwickelter, organisirter Wirklichkeit durcharbeitet [38]. Zugleich tritt in der Encyklopädie noch eine besondere Wendung im Religionsbegriffe auf, wenn es heisst, die wahrhafte Religion gehe aus der Sittlichkeit hervor, dagegen unmittelbar darauf die Bemerkung folgt: Dieses Hervorgehen giebt sich zugleich selbst die Bedeutung, dass das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das *absolute Prius* dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint." Wir kommen hierauf zurück, wollen aber sogleich hier noch hinweisen auf die Parallelen in der „Philosophie der Geschichte" in Bezug auf das *Hervorgehen des Staatslebens aus der Religion* [39].

Ein sehr beredter Gebrauch des ausgedehntesten Religionsbegriffs stellt

---

37) Ueber die Kunstreligion a. a. O. besonders S. 527 f. 540. Die weitere Ausdehnung S. 499 f. 513.

38) Werke VII, 2, S. 440. 428 ff. 439. VIII, 332 ff. (Philos. d. Rechts, hsg. von Gans 1833)

39) Werke IX (hsg. von Gans, 1837), S. 39. 45 ff. Die ganze Ausführung der Philosophie der Geschichte ist Anwendung hiervon.

Digitized by Google

sich gerade da ein, wo doch dem engeren Begriffe die eigentliche Führung und die Rolle eines zu besonderem Haupttheile des Systems auswachsenden Gegenstandes endgiltig übertragen werden soll: in der Einleitung zu den religionsphilosophischen Vorlesungen. Hier glauben wir völlig Fichte zu hören, wenn wir den berühmten Lobgesang auf die Religion vernehmen [40]: „Dieser Gegenstand ist der höchste, absolute, diejenige Region, in welcher alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe. — Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der concrete Gedanke, näher dies, dass er Geist ist"; davon „gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus. — Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, Alles, was Werth und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm. seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunct in der Religion, in dem Gedanken, Bewusstsein, Gefühl Gottes. Gott ist daher der *Anfang und das Ende von Allem; wie Alles aus diesem Puncte hervorgeht*, so geht auch *Alles in ihn zurück;* ebenso ist er die *Mitte, die Alles belebt, begeistet und — beseelt.* — In diesen Endzweck laufen alle andern Zwecke zurück und vor ihm verschwinden sie, bis dahin für sich geltend". — In dieser Beschäftigung „entladet sich der Geist aller Endlichkeit"; diese Beschäftigung giebt „die letzte Befriedigung und Befreiung"; sie ist „absolut freies Bewusstsein", das „Bewusstsein der absoluten *Wahrheit*", und so „selbst wahrhaftes Bewusstsein"; „als Empfindung bestimmt, ist sie der *Genuss,* den wir Seligkeit nennen; als *Thätigkeit* thut sie nichts Anderes als die Ehre Gottes zu manifestiren und seine Herrlichkeit zu offenbaren. — Dies Bild des Absoluten kann der religiösen Andacht mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewissheit, Genuss darbieten, oder als ein Ersehntes, Gehofftes, Entferntes, Jenseitiges dargestellt werden, immer" ist es nicht isolirt, sondern „es strahlt in die zeitliche Gegenwart. — Der Glaube erkennt es als die Wahrheit, als die Substanz der vorhandenen Existenzen, und dieser Inhalt der Andacht ist das Beseelende der gegenwärtigen Welt, macht sich wirksam in dem Leben des Individuums und regiert es in seinem Wollen und Lassen". In den darauf folgenden Erörterungen schlingen sich die beiden Religionsbegriffe gar seltsam durcheinander; nachdem der Religion bereits aufs Ausdrücklichste das *Wissen* als eigentliche Form und Heimath zugewiesen worden ist, sie deshalb der *Philosophie* eigentlich gleichgesetzt worden ist, nur dass in der Religion die erkannte Wahrheit nicht in ihrer eigentlichen Gedankenform, sondern in einer noch verhüllten vorhanden sei, — also noch nach dieser zwiefachen Verengerung des Begriffs bricht plötzlich wieder die Erweiterung hervor: nicht nur das Erkennen, auch *Gefühl* und Andacht seien wesentlich, und „das Letzte ist, dass die Religion überhaupt die höchste Sphäre des menschlichen Bewusstseins ist, es sei Ansicht, Wille, Vorstellung, Wissen, Erkennen; das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht als in die Region der absoluten Wahrheit" [41].

40) Werke XI, 3 ff. (Vorlesungen über Philos. d. Religion, hsg. von Marheineke 1832).

41) In der Reihe a. a. O. S. 12. 5. 15. 17 f. 30.

Digitized by Google

Doch will auch der umfassendste Hegelsche Religionsbegriff nicht der Fichtesche sein. Denn Fichte construirt einen unendlichen Fortgang des Lebensprocesses in Gott und aus Gott zu immer neuen Formen, wenn wir auch keine Vorstellung davon haben, und obwohl seine Metaphysik der späteren Periode keine andere Daseinsform kannte als die des Bewusstseins in Gott. Ja gerade weil ihm *alle* Lebensformen nichts Anderes waren als Gedanken- oder Bewusstseinserlebnisse in Gott, sowohl das Fühlen, als das Handeln und das wissenschaftliche Erkennen, konnte Fichte gar nicht darauf verfallen, dieses Letztere, das Erkennen, als ausschliessendes Endziel des Processes hinzustellen. Eben dies aber ist Hegels Sinn selbst bei der grössten Erweiterung des Religionsbegriffs; darum führt ihn diese dazu, den Abschluss des Wegs, die *Philosophie*, nicht nur einzuschliessen in die Religion, sondern in ihr allein erst die ganze, volle, wahrhaft vollendete Religion zu sehen, während sonst dieselbe Erweiterung die Folge hat, den *ganzen Weg dahin mit allen Gefühls- und Willensfolgen* in den Religionsbegriff einzuschliessen. Der engere, eigentlich allein in der „Religionsphilosophie" zu wissenschaftlicher Ausführung gelangende unter Hegels zwei von uns zuerst dargelegten hauptsächlichen Religionsbegriffen muss nun demgemäss der Begriff eines mangelhaft geformten Erkenntnissinhaltes sein, einer *verhüllten Wahrheit*, und die Hüllen heissen *Gefühl* oder *Glaube*, insofern die Gewissheit des Subjects noch nicht die Gestalt der vermittelten, logisch abgeleiteten Erkenntniss hat, — und *Vorstellung*, insofern der Wahrheitsinhalt noch die Form einer Sinnbildlichkeit und einer anschaulichen Vereinzelung oder geschichtlichen Darstellung an sich hat, welche Form ihm von der Philosophie abgestreift werden muss.

Ein willkommenes Licht giebt uns über die Verknüpfung der beiden Hauptbegriffe in Hegels Geiste die eigenthümliche Stellung, die dem *Cultus* in der Behandlung des engern dieser Begriffe eingeräumt ist. Wenn die diesem Abschnitt vorhergehenden Betrachtungen in der Religion zunächst den Inhalt, Gott, für sich allein in Erwägung gezogen, sodann ebenso abgetrennt für sich die Arten des subjectiven Aufnehmens dieses Inhaltes besprochen hatten, so soll diese Trennung des Objectiven und Subjectiven jetzt aufgehoben und die religiöse Vereinigung des göttlichen und menschlichen Geistes wirklich als *Vereinigung* gefasst, also durch Erscheinungen belegt werden, von welchen jene abgetrennten Stücke nur für eine abstrahirende Reflexion sich ablösen. Es versteht sich, dass diese tieferliegende Einheit erst die volle Wahrheit des Religionsbegriffs lehrt, indem sie uns Begriffe an die Hand giebt, die erst in den innersten Kern dringen. Eben diesen Erfolg knüpft Hegel an den Begriff des Cultus und seine Analyse: der Cultus sei es, worin die Einheit des Objectiven und Subjectiven in der Religion sich als Einheit darstelle. Cultus aber, indem er „die *Beziehung* des subjectiven Bewusstseins auf den Gegenstand, der Gott ist", bedeute, sei „näher die *praktische* Beziehung auf diesen Gegenstand", und zwar insofern, als er „den Gegensatz des Subjects zum Gegenstand und insofern die Entzweiung mit dem Gegenstande aufhebt". Die erste Gestalt, die uns innerhalb des Cultus in diesem Sinne begegne, sei der *Glaube*. Wir haben vom Glauben schon gehört im Zusammenhange mit der Gefühlsform, welche der specifischen Religionsgewissheit im Subjecte eignet: die Gewissheit, in dieser Form erlebt, ist Glaube. Jetzt sehen wir, wie Hegel hinter

Digitized by Google

diese Erscheinungsform der Religion für das Subject, also hinter das *Gefühl* und die von ihm ergriffene *Vorstellung*, zurückzugehen genöthigt ist auf einen tieferen Grund im Subjecte, aus dessen Dunkel die daselbst *praktisch* errungene, über alle Entzweiung siegreich gewordene Lebenseinheit mit Gott erst in jenes Licht, wenn auch noch Dämmerlicht, emporsteigt, in welchem sich diese Einheit für das Bewusstsein in Gefühl und Gefühltes, Vorstellen und Vorgestelltes auseinanderlegt. Der *Glaube* wird so auch bei Hegel zu einem Resultate tief innerlicher Lebensprocesse praktischer Art, wir dürfen sagen: zu einer *Frucht innersten Trieblebens oder Willensdranges*. Der concrete, praktische Zusammenschluss von Gott und Ich im Cultus, Cultus noch als tiefinnerliches Seelenerlebniss betrachtet, führt so auch zum „höchsten absoluten *Genusse*" der Einheit mit Gott, also in diesem, ganz andersartigen Sinne zum *Gefühl*. Ein geniessendes Gefühl ist nie etwas Anderes als die psychische Verwirklichung eines erreichten Trieb- oder Willensinhalts, Strebziels, *als* erreichten. So tritt denn auch ausdrücklich in Hegels Entwickelung des Cultusbegriffs der *Wille* in die ihm gebührende Stelle; der Cultus wird als *Thun* bestimmt, als „Thätigkeit", deren „Zweck das Dasein Gottes im Menschen" ist. Selbst die Andacht wird zum thätigen Eifer. Und: „in der Religion ist der Mensch frei vor Gott; indem er *seinen Willen dem göttlichen gemäss macht*, so ist er dem höchsten Willen nicht entgegen, sondern er hat sich selbst darin; er ist frei, indem er im Cultus das erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben". Wir gelangen hier also zu dem Endergebniss, das uns von Neuem Fichtes gedenken lässt: „Religion ist in ihrem tiefsten Kerne, hinter allen Trennungen in der Abstraction und hinter allen ihren einzelnen Erscheinungen, ein *Willenstrieb*, der Gottes- und Menschengeist zu centraler Lebensgemeinschaft verknüpft, ja in Ein Leben verschmilzt[42].

Um so verständlicher wird es jetzt, wie Hegel dazu kommen konnte, in früher von uns herangezogenen Aeusserungen die Religion als *Grundlage* des Sittlichen, des Staatslebens, der gesammten geschichtlichen Völkercultur anzuerkennen; der hier in Rede stehende Abschnitt vom Cultus schlägt ausdrücklich hierzu die Brücke, indem auch er nach den erwähnten Feststellungen zu einer Betrachtung des Verhältnisses der Religion zum gesammten nationalen Culturleben, insbesondere dem staatlichen, übergeht. So führt hier der *engere* Religionsbegriff, der einer noch unvollendeten, blossen Gefühls- und Vorstellungserkenntniss des Göttlichen, durch die Verfolgung in seine eigenen Tiefen, in die Wurzeln seines Inhalts, zum *allgemeineren*, zum Begriffe der Religion als göttlichen Willenstriebs im Centrum des Menschenwesens, aus dem die Totalität des gottmenschlichen Lebensprocesses hervorgeht — Sittlichkeit in ihren Auswirkungen nach allen Seiten, Recht, Staat, Kunst, Religion im engern Sinne, Philosophie — letztere als allein vollendete Form des gottmenschlichen Lebens. Die Religion in diesem universell-centralen Sinne wird ausdrücklich gleichgesetzt dem „Geist des Volks" oder „Nationalgeist", der auch im Individuum „die substantielle Grundlage ausmacht"; dieser Geist sei „das Substantielle überhaupt" und „der absolute Grund des Glaubens". Dass dieser absolute Grund in seinem Wesen ein *Wollen* ist, eine Zielrichtung, haben wir vorhin gesehen. Ist nun dieses „Herz", dieser

42) S. 142 f. 152. 156 f. 167. 169 f.

Digitized by Google

„Wille" — heisst es weiterhin — „ernstlich durchgebildet in der Religion zum Allgemeinen, Wahren", so ist dies *Moralität* und *Sittlichkeit*, und „auf diesem Wege geht die Religion hinüber in die *Sitte*, den *Staat*". Wir erinnern uns jetzt wieder der Stelle der Encyklopädie, an welcher die Religion aus der Sittlichkeit abgeleitet, aber ausdrücklich bemerkt wurde, dass die Religion ebensowohl wieder das Prius der Sittlichkeit sei. Auch dies empfängt jetzt sein volles Licht. Wenn die religiöse Grundlage selbst schon, als solche, ein *Wollen* des Göttlichen ist, so ist sie insofern schon Sittlichkeit zu nennen, während die Sittlichkeit in ihrer ausgeführten Gestalt, als Sitte, Familie, Gesellschaft, Staat, bestimmtes Handeln, vielmehr erst aus jener Grundlage *resultirt*, ebenso wie auch Religion im engern Sinne, Kunst, Philosophie, erst aus der centralen, grundlagebildenden Religion, die jenem sittlichen Grundwillen gleich ist, resultiren. Dieselbe „Freiheit", welche durch den mit Gott geeinten Grundwillen in uns erzeugt wird, und welche selbst wieder mit der *centralen* Religion identisch ist, dieselbe Freiheit ist es, die sich *im Staat realisirt*. „Es ist Ein Begriff in Religion und Staat: dieser Eine Begriff ist das höchste, was der Mensch hat; er wird von dem Menschen realisirt; das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze". Und ebenso, wie im *Staate*, so realisirt sich derselbe Grundwille, der selbst Religion ist, in der *Kunst*, in der *specifischen Religion*, und in der den Gang allein abschliessenden *Philosophie*, wie dies ganz besonders die „Vorlesungen über Philosophie der Geschichte" aussprechen und durchführen [43].

Es drängt sich jetzt unwiderstehlich die Frage auf, ob sich denn einem so vertieften, erweiterten, concret erfüllten Religionsbegriffe gegenüber noch die Verengung desselben durch das ihm vorgesteckte *reine Wissensziel* aufrecht erhalten lasse. Ja ist es Hegel selbst damit völliger Ernst? Wenn wir uns an die Gesammtbedeutung des Weltprocesses halten, wie sie Hegels System zu wohlgegliederter Anschauung bringt, wie das Gesetz der Dialektik darin gleichsam als die belebende Unruhe erscheint, so handelt es sich im Universum um die stufenweise Rückkehr zu Gott, welcher Eines und Dasselbe ist mit der einheitlichen Urvernunft, aus der nach ihrer eigenen, überall gleichmässig weiterwirkenden Gesetzmässigkeit der Weltprocess ewig entspringt. Die Stufenfolge der Stadien solcher Rückkehr ist abgeschlossen mit der *Philosophie;* durch sie läuft die Linie der göttlichen Selbstentfaltung in sich zurück, und der Kreis schliesst sich. In der Philosophie ist die Rückkehr vollendet, die logische Urvernunft ist wieder bei sich selbst, und ist doch nicht ebenso, wie sie es von Anfang ist, wieder bei sich selbst, sondern als in sich zurückgekehrte, indem der ganze Weltprocess, der aus ihr folgte, jetzt *erkannt* ist als nothwendiger Inhalt und Process der Urvernunft, — die einzige Form, in welcher der manchfaltig auseinandergegangene, dem Anfangszustande der Urvernunft zunächst entgegengesetzte Inhalt des Weltprocesses dennoch wieder zu völliger Einheit mit der Urvernunft zusammengebracht werden kann. Dieses Ziel ist noch nicht erreicht in der specifischen Religionsform, noch weniger in der Kunst, noch weniger im Staate und in

43) Werke XI, S. 158. 169. VII, 2, 428. XI, 170. IX, 39. 45 ff.

Digitized by Google

der sittlichen Auswirkung überhaupt. Hiernach müsste man schliessen, das Endziel des Weltprocesses solle nach Hegel geradezu Alles in sich aufsaugen, was nicht reine Philosophie ist; Religion im engern Sinne, sowie Kunst, Staat, Sittlichkeit sollen aufhören, vergehen, ebenso erst recht Alles, was „Natur" heisst; sie sollen nicht mehr sein, wenn das letzte Ziel erreicht ist. Wir legen hier den Finger auf eine bekannte Wunde des Systems. Dass es diesen soeben klar ausgesprochenen Sinn nach Fundament und Aufbau und unzähligen deutlichen Hinweisen wirklich hat und haben muss, ist völlig unleugbar; ebenso unleugbar aber dürfte sein, dass Hegel diese Summe niemals mit Klarheit gezogen hat, ja hin und wieder das Gegentheil sagt. Wir begnügen uns hier, mit Freude zu constatiren, dass letzteres auch in den Zusammenhängen, die hier besprochen werden, der Fall ist. Gehen wir den Schlussabschnitt der Religionsphilosophie durch, der von der „Realisirung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit" handelt als dem Schlusssteine der vollendeten christlichen und damit der vollendeten Religion überhaupt, der *Religion des heiligen Geistes*, so sehen wir die vermittelst dieser Religion erlangte höchste Freiheit und Vernünftigkeit oder Gottgleichheit — was eigentlich das Ende des Weltprocesses sein sollte — doch wieder sich zurückbiegen zur Welt und ihren Formen, denn „es ist darum zu thun, dass diese Versöhnung *in der Weltlichkeit selbst* vorgehe". „Die Welt" aber „ist im Subject der Trieb zur *Natur*, zum *geselligen Leben*, zur *Kunst* und *Wissenschaft*". Aber nicht durch äusseres Herrschen der Kirche, wie im Katholicismus, wird diese Versöhnung in die Welt gebracht, sondern durch die *Sittlichkeit*: „indem die Weltlichkeit so gebildet ist dem Begriff, der Vernunft, der Wahrheit, der ewigen Wahrheit selbst gemäss, ist es die concret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille". Dies geschieht „in der Organisation des *Staats*". Wenn so „das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen" ist, da ist „*das Weltliche nun an und für sich berechtigt*", also kein blosser Durchgangspunct mehr. Ebenso, wie diese Folge in der Realität, wird hier als Folge in der Idealität der Fortgang zum *wissenschaftlichen Denken* an die Vollendung der Religion geknüpft: so entsteht aus ihr auf dieser Linie die Philosophie als „Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion". Aber keineswegs solle damit das *Gefühl* aufhören. Auch dieses wird hier ausdrücklich gerettet, auf höherer Stufe wiedergewonnen, ebenso wie die „Welt": „das Gefühl als solches ist nicht von der Philosophie ausgestossen; es ist die Frage nur, ob der Inhalt des Gefühls die Wahrheit sei, sich im Denken als der wahrhafte erweisen kann; die Philosophie *denkt*, was das Subject als solches *fühlt*". Hieran lassen sich dann leicht Sätze aus den vorhin betrachteten Partien der Religionsphilosophie anschliessen und erhalten erhöhten Werth, die dort mitten unter starken Herabsetzungen des Gefühls stehen: „Nicht nur *kann* ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühl sein; er *soll* und *muss* es auch, wie man sonst sagte, Gott muss man im Herzen haben". Damit ist das Gefühl „als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen". Dahin gehört denn auch, was aus dem Abschnitte über den Cultus beigebracht wurde von dem *Genusse* der innern Vereinigung mit Gott, der *unio mystica*, am vollsten ausgedrückt in den Worten: „Dass der Mensch Gott in sich fühlt und weiss, sich die Ge-

Digitized by Google

wissheit, den Genuss, die Freude giebt, Gott in seinem Herzen zu haben, dies ist der Cultus" [44].

Durch diese Abweichungen von sich selbst, sagten wir, bringt Hegel seine Religionsansicht der Fichteschen immer näher; ja es verliert sich fast jeder Unterschied. Nur Eines bleibt übrig, und hierin werden wir zuletzt, so sehr Hegels Einseitigkeit und seine Irrungen darauf beruhen, doch zugleich die Förderung erkennen, die der Religionsbegriff durch ihn erfahren hat: es ist eben die Hervorhebung des *vollendeten Erkennens der Wahrheit* als einer Grundbedingung der Vollendung der Religion, oder als eines Hauptwerkes des sich vollendenden Processes religiöser Auswirkungen. Das *Wahrheitwollen* wird zur Frömmigkeit, das Wahrheitsziel zum Gottesbesitze erklärt, energischer als bei irgend einem Anderen: „Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst", ein „beständiger Gottesdienst" [45]. In Fichtes Religionsansicht blieb die unendliche Lebensthat der Befreiung vom Einzelleben durch das Mitleben des göttlichen Lebens der alleinige Inhalt, Zweck und Werth der Religion, und es erschien als zufällig, welche Formen diese Lebensthat annahm, als gleichgiltig, wollen wir sagen, für ihren Zweck, wenn dieser nur darin erreicht ward. Fichte ist deshalb nach unserm Urtheil der Vollender des *Princips* oder des *Centrums* im Religionsbegriffe, aber die Nothwendigkeit der *Ausstrahlungen* erkennt er nur allgemein, schematisch. Diese Ausstrahlungen weiter zu verfolgen, strenger abzuleiten, entschiedener zu fordern, war die Mission der Anderen, die wir geprüft haben, und statt jetzt noch von Einseitigkeiten zu sprechen, wollen wir es als Verdienst bezeichnen: Kant hat unter den Auswirkungen des religiösen Centrums die *sittliche Praxis*, Schleiermacher das *Gefühl*, Hegel die *Erkenntniss* in ihren gebührenden Rang erhoben.

Sind damit alle Möglichkeiten solcher Vereinseitigung erschöpft? Die *Kunst* ist zwar öfter erwähnt worden, besonders von Hegel, und sie erscheint bei letzterem sehr entschieden als Religionswirkung, hier als Hülle der noch unvollendeten, dort als Form der weltlichen Realisirung auch noch für die vollendete Religion. Ihr verwandt ist im Innern des Geistes die *Phantasie*, das schöpferische Erzeugen einer ästhetisch entzückenden, ergreifenden Welt innerlich geschauter Bilder, innerlich gehörter Worte und Töne, und aller damit zusammenhängenden Nachbilder wirklichen Lebens, befreit von den Schranken der Wirklichkeit. Sollte es ganz an Denkern gefehlt haben, die, entsprechend wie Schleiermacher der *passiven* Function innerhalb der ästhetischen Sphäre, so ihrerseits der *productiven* Function dieser Sphäre, der Phantasie und der Kunst oder einer von beiden, ebenso ausschliessend oder bevorzugend den Werth zuerkannt hätten, die Auswirkung der Religion zu sein, wie Andere der theoretischen oder der praktischen Thätigkeit? Wir kennen zwar kein religionsphilosophisches Werk dieser Art, aber unter den grossen Denkern der Zeit, in der wir hier noch verweilen, fehlt dieser Wendung des Religionsbegriffs keineswegs der Vertreter. Naturgemäss walten dabei Berührungen und Wahlverwandtschaften mit der *romantischen* Geistesrichtung, und noch sichtbarer als bei Schleiermachers Gefühlsreligion.

44) XII, 277 ff. 285. 288. XI, 75. 167. 37.
45) XI, 5. 168.

Digitized by Google

Schelling ist es, von dem wir behaupten dürfen, dass er, in der früheren Gestalt seiner Philosophie, die vollendete Auswirkung der Religion in der *Kunst* sieht. Wir dürfen dabei nicht achten auf einen mehr populären Gebrauch des Wortes Religion, der in den Werken der ersten Hauptperiode seines Denkerlebens neben der specifischen, im Sinne seines Systems verwendeten Bedeutung des Wortes einherläuft, in der späteren Periode allerdings die Alleinherrschaft gewinnt. In dem Sinne z. B., in dem er in der früheren Zeit den Titel „Philosophie und Religion" meinte, und in dem er später die Religion unterschied als natürliche, geoffenbarte, und Religion der freien philosophischen Erkenntniss, geht er unbefangen ein auf die allgemein verbreitete Redeweise, die unter Religion ein System geglaubter oder erkannter Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge versteht[46]. Ueberall, wo Schelling im Zusammenhange seines Jugendsystems der Religion die ihr eigenthümlich zukommende Stellung anweisen und sonach des Wortes Religion sich bedienen will als eines für sein philosophisches System besonders ausgewählten und streng fixierten Terminus, überall da ist ihm Religion unter den drei Erscheinungsformen oder Potenzen des Absoluten im idealen Geistesleben, welche Wissenschaft, Religion, Kunst heissen, die *praktisch-sittliche*, also die, welcher unter den jener Dreiheit entsprechenden Ideen der Wahrheit, Güte, Schönheit die mittlere, die der *Güte*, zufällt. Wie dürfen wir dennoch sagen, die volle Auswirkung der Religion sei ihm innerhalb desselben Gedankensystems vielmehr die *Kunst*? Wir dürfen dies ganz ebenso, wie wir bei Hegel die Vollendung der Religion ins philosophische Wissen gesetzt fanden, obgleich die specifische Verwendung des Wortes Religion im System Hegels sich an einem Puncte einstellt, wo die Vollendung der Religion zum philosophischen Wissen noch nicht erreicht ist. Mehr nun als Schelling unterstützte uns Hegel dabei durch eigne Aeusserungen, die ihm entgegen seinem systematischen Religionsbegriffe entschlüpften, oder durch abweichende Fassungen der Sache in früheren Werken. Bei Schelling sind es nicht solche Divergenzen der Aeusserung, die uns leiten, obwohl sie nicht ganz fehlen, sondern die sachlichen Verhältnisse selbst sind es, die uns in seiner Darstellung dahin drängen, zu sagen, es sei nichts Anderes als die *Religion*, was nach Schelling in der *Kunst* allein sich vollendet, während sie in dem, was er selbst „Religion" nennen will und der „Güte" gleichsetzt, noch eine ebenso einseitige Gestalt hat, wie in dem blossen Wissen oder in der „Wahrheit".

Jene drei Erscheinungsformen, Wissenschaft, Religion, Kunst, sind Erscheinungen des Absoluten oder Gottes im idealen Geistesleben des Menschen, bei Schelling wie bei Hegel. Die Reihenfolge in Rücksicht der Aufstufung zur Vollendung ist bei Hegel jedoch die umgekehrte: Kunst ist ihm die niederste, Wissenschaft die höchste Stufe, und die Religion, welche Schelling, von Fichte herkommend, mit der im tiefsten Sinne gefassten Sittlichkeit in Eins fallen lässt, ist in Hegels systematischer Eintheilung von der Sphäre der Sittlichkeit geschieden, welche da überhaupt nicht in die Region des „absoluten" Geistes fallen soll. Gewiss, wenn in der reinen Erkenntniss die höchste Vollendung allein erreicht werden sollte, konnte die erst auf dem Wege dahin liegende „Religion" nicht als Praxis, sondern nur als eine noch

46) So Werke II, 3, S. 192 ff.

Digitized by Google

verhüllte Erkenntniss gefasst werden. Jene Reihenfolge aber ist bei Hegel, wie bei Schelling, als Dreigliederung gemeint nach der Regel: Satz, Gegensatz, höhere Einheit. Ueber der objectiv bildenden Kunst und der subjectiv vorstellenden und fühlenden Religion sieht Hegel die höchste Einheit der Gegensätze in der wissenden Philosophie, die den Besitz aller Objecte im Innern des Subjects bedeutet. Schelling dagegen sieht im Wissen den einseitig *idealen* Pol des absoluten Geisteslebens, da hier alle Realität des Seins in die Idealität des Begriffs verwandelt werden muss, in der Religion oder Sittlichkeit oder Willensgüte den einseitig *realen* Pol, an welchem das innerliche Absolute mit der Macht eines unendlichen Triebes in die äussere Verwirklichung, Verendlichung, Objectivirung in eigentlichen Realitäten drängt. Die höhere Einheit und demnach dem Absoluten, als der Indifferenz aller Gegensätze, erst voll entsprechende Erscheinung ist erreicht in der *Kunst*, in welcher sich der innere, ideelle, unendliche Gehalt in einen ihm völlig adäquaten endlichen, besonderten Erscheinungsleib kleidet, der keine eigne, selbständige Realität ist, sondern nur die Bedeutung hat, eben dieses Durchdrungensein von der Idee zu lebendigster Ausprägung und Empfindung zu bringen. Man könnte fragen, ob nicht diese Vereinigung der Gegensätze im Geistesleben immer noch nach Schellings Voraussetzungen einen nur secundären Werth habe, da ja dem Geistesleben in seinem Systeme wieder das Naturleben, in organischer und unorganischer Form, in Weltkörper, Stein, Pflanze und Thier, als Gegensatz gegenübersteht, also die höchste Einheit erst da wäre, wo Geist und Natur sich verknüpfen. Schelling würde zu jener Zeit geantwortet haben: eben diese letzte Verknüpfung, die von Natur und Geist, könne nur auf dem Boden des *Geistes* geschehen, und geschehe in der *Kunst*[47].

Ist aber das ideale Geistesleben im Menschen die vollendetste, adäquateste Selbstdarstellung des göttlichen Urquells, und eben deshalb nur hier der Gipfel erreichbar, den die Kunst bieten soll, so schliessen sich die Formen dieses Geisteslebens zu einer Einheit zusammen, welche dringend einen gemeinsamen Namen fordert. Niemand wird anstehen, mit uns das *Gottesleben im Menschen* überall als *religiös* zu bezeichnen, wo es mit Recht zu sehen ist, und demgemäss in der Entfaltung dieses Lebens die Entfaltung der *Religion* in diesem weiteren Sinne zu erkennen. Dieser zusammenfassenden Bezeichnung muss weiter nun auch eine *reale Einheit* des Gotteslebens im Menschengeiste entsprechen, so wahr es das Leben Gottes, des Einen, ist und so wahr es nicht durch den Inhalt, welcher auch nach Schellings ausgesprochener Lehre in allen jenen Formen der eine und selbe, nämlich das Absolute selbst ist, sondern durch die Form der Erscheinung in jene Dreiheit sich spaltet. „Wie es eine und dieselbe Natur und unendliche Substanz ist, die in der Schwere, im Licht und im Organismus erscheint, und wie sie

47) Die Dreiheit schon so im „System des transcendentalen Idealismus“ von 1800 (Werke I, 3, S. 386 f.). Gelegentlich wurde wohl auch einmal das Wissen auf die reale, das Thun auf die ideale Seite geschoben (1806: „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie“ W. I, 7, S. 184). Die bündigste und vollständigste Darstellung dieser Gegenstände bieten die merkwürdiger Weise von Schelling zurückgelegten, erst aus dem Nachlasse ans Licht getretenen Werke aus den Jahren 1802 bis 1804: „Philosophie der Kunst“ (Werke I, 5, besonders S. 380 ff.) und „Syst. d. gesammten Philosophie“ (I, 6, 536 ff. 555 ff.).

Digitized by Google

in jedem von diesen dennoch für sich absolut ist, so ist es ein und dasselbe Göttliche, das in Wissenschaft, Religion und Kunst lebt“ [48]. Das Eine Göttliche, oder geradezu Gott, als einheitliches Grundwesen, das sich in Wissen, religiös-sittlichem Wollen und Kunst zu immer vollerer Selbstdarstellung durchringt, muss in dieser Function in der innersten Tiefe der Menschenseele gegenwärtig sein als ein *einheitlicher Lebenstrieb*, aus dem der Darstellungsprocess nothwendig hervorbricht, und diese centrale Einheit steht hier nothwendig wieder an derselben Stelle, an der wir bei Fichte die Religion im *centralen* Sinne fanden, während Wissen, Güte, Kunst die Wege zur *Peripherie* bezeichnen, in der Kunst aber die vollendete *peripherische* Religion nach Schelling hervortritt. Es ist von hohem Interesse, dem nachzugehen, wie auch Schelling bei der Beschreibung und Auffassung jenes einheitlichen, centralen Gottlebens in der Menschenseele sich jenem centralen Religionsbegriffe nähert.

Am verwandtesten dem Sinne Fichtes muss dies da geschehen, wo Schelling noch am deutlichsten seine Herkunft von Fichte verräth, ihn aber schon in der gleichen Richtung überschritten hat, in der Fichte selbst bald nachher sich selbst überschritt: im „System des transscendentalen Idealismus“ von 1800, der ersten Gesammtdarstellung dieser Seite seines Lehrgebäudes. Hier ist vor Allem bemerkenswerth, wie ein *ursprüngliches Wollen* hinter alle Selbstobjectivirungen des Ich als tiefster und letzter Quell derselben tritt, also schon hinter das einfache Bewusstwerden als solches, sodann hinter alle theoretischen und ebenso hinter alle praktischen Bewusstseinsinhalte, welches Alles ja Productionen sind im Innern und aus dem Innern des Ichwesens. Der Begriff der inneren Production, der „Thathandlung“, wie Fichte gesagt hatte, oder der Setzungsthat als obersten Seins- oder vielmehr Vorstellungsgrundes, führte unausweichlich mit sich, diesen obersten Grund, von seiner innersten Innenseite gesehen, *Wille* zu nennen, ein an sich selbst unbewusstes Wollen freilich, einen *Trieb* unendlichen Inhalts und Ziels, wie ja Fichte selbst zu solchen Wendungen gelangte. „Schlechthin handeln heisst wollen“ und „der Act des Wollens ist die höchste Bedingung des Selbstbewusstseins“ oder „der Geist ist ein ursprüngliches Wollen“ — diese Lehre bekennt auch der Fichteaner Schelling schon 1796, 1797 [49]. Durch solches ursprüngliches Wollen ist Kants „Primat der praktischen Vernunft“ zu vollem Austrage gebracht und zugleich die gemeinsame Wurzel für theoretische und praktische Philosophie gefunden, bei Schelling die gemeinsame Wurzel für die Naturphilosophie einerseits, die ihm mit der theoretischen zusammenfällt, und der aus Ethik, Religionsphilosophie und Geschichte sich eigenthümlich mischenden praktischen Philosophie andrerseits: die unbewussten Productionen, die Setzungsresultate seines ursprünglichen, unbewussten Wollens, die das bewusstwerdende Ich immer schon vorfindet, sind ihm „*Natur*“, während aus seinem bewussten Wollen, seiner freien Selbstbestimmung, eine „*zweite Natur*“ hervorgeht, deren Gesammtheit die *Geschichte* und deren Princip das dem Menschen einwohnende absolute Wollen, der göttliche Willenstrieb, in Ge-

48) Werke I, 6, 575. Die Einheit des Gottlebens in der Menschenseele heisst selbst *Gott*, als *Ziel* gefasst: ebenda S. 562, als *Grundquell* gefasst: Band 5, S. 380.

49) Werke I, 1, S. 395 („Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“

Digitized by Google

stalt des *sittlichen Willens* ist. Der sittliche Wille stellt sich dem Naturtriebe entgegen, der sein unvermeidliches Ziel in der Glückseligkeit hat; der sittliche Wille ist völlige, absolute Autonomie, Freiheit, die ursprünglich kein anderes Object hat, als sich selbst: Fichtes „Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen". Diesen reinen Willen in der Aussenwelt herrschend zu machen, ist das Ziel des sittlichen Handelns, das „einzige und höchste Gut"; es ist identisch mit dem vollendeten *Staat*, und sofern nun „das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung" der eigentliche Inhalt der *Geschichte* ist, fallen Ethik und Geschichtsphilosophie in Eins. Jenes erste, absolute Wollen aber, der tiefste Quell und Grund unsres gesammten Ichlebens, das im sittlichen Leben als bewusste Willkür erscheint und im Sittlichen doch dasselbe Ur-Eine ist, wie in der Natur, das „ewig Unbewusste, was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt", kann eben, weil es dies ist, „nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des *Glaubens*, sein", und so ist denn das Walten des höchsten sittlichen Princips in uns, in seine Tiefe verfolgt, oder als jener ursprüngliche Willenstrieb gedacht, zugleich *Religion*. Ist aber damit nicht eigentlich Religion zum gemeinsamen Quelle erklärt für die theoretische, wie für die praktische Bethätigung des Geistes? Ist nicht also der alte Kantische Rest, die praktische Seite des göttlichen Lebens im Menschen ausschliesslich „Religion" zu nennen, und „Religion" hierdurch abzusperren von Wissen und Kunst, — ist nicht die Schellingsche Dreitheilung „Wissen, Religion, Kunst" hier schon wieder, gleich bei ihrem frühesten Auftreten, im Princip aufgehoben und der *religiös-ethische Urwillenstrieb*, wie bei Fichte nach 1800, zum Urkeim erklärt für Wahrheiterkennen, Gutesthun, Kunstschaffen insgesammt? Wenn das System des transscendentalen Idealismus nun dazu fortging, in einer von Schelling völlig neu hinzugebrachten, sein Eigenstes aus den Fichteschen Grundlagen heraus entwickelnden Dialektik die *Kunst* als höchste Synthese zu fordern über theoretischem Erkennen und sittlich-geschichtlichem Handeln, so war ihm die *Kunst vollendete Religion*, weil in ihr erst jener göttliche Willenstrieb seine volle, adäquate Auswirkung erreicht, die einheitliche Durchdringung der höchsten Gegensätze, entsprechend der gleichen principiellen Einheit, welche in Gott und in jenem Urwillen selbst ist. „Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muss". Hier begegnet denn auch schon die Forderung einer *neuen Mythologie* als des höchsten Stoffes der vollendeten Kunst, wovon wir sogleich noch mehr hören werden [50].

Bisweilen wird *das Eine, Centrale*, woraus die Radien des Erkennens, des Handelns und der Kunst gleichmässig hervorfliessen, geradezu *Religion* genannt. So an einer überhaupt für uns wichtigen Stelle der Abhandlung „Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" von 1802, wo Schelling erklärt, eine Philosophie, die „nicht in ihrem Princip

50) I, 3, 534 ff. 575 ff. 582 ff. 592. 600 f. 628 f.

Digitized by Google

schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen" zu können, und den „Geist der Sittlichkeit und der Philosophie" als einen und denselben Geist bezeichnet. Derselbe Geist aber ist es, der insonderheit im Christenthume die Gestalt des *Mysticismus* annimmt, wie die nächsten Seiten derselben Abhandlung lehren. Durch den Mysticismus, welcher das Unendliche oder Göttliche unmittelbar in der innersten Tiefe des Endlichen und Menschlichen als diesem einwohnend erschaut, setzt sich hiernach das Christenthum dem Griechenthum, dem in gleicher Reinheit und Vollendung ausgeprägten Heidenthume entgegen, welches, dem Mystischen entgegenstrebend, seine Religionsvorstellungen, seine Mythologie in die Endlichkeit und Vielheit naturartiger, schöner, edelmenschlicher Einzelgestalten hinausarbeitet. Aber beide, das Griechenthum als Verendlichung des Unendlichen, das ursprüngliche und mittelalterliche Christenthum als Hinaufhebung und Eintauchung des Endlichen ins Unendliche, sind wieder einseitige Gegensätze, und wenn auch „die krystallhelle Mystik des Katholicismus" sich „mehr und mehr der Poesie näherte", so musste sie doch wieder zunächst „durch die Prosa des Protestantismus verdrängt" werden, damit durch diese hindurch endlich die volle, höchste Synthese errungen werde, der die Zukunft angehört: eine der griechischen formell verwandte, aber im Gehalte christliche Einleibung des Unendlichen ins Endliche, durch die sich das Christenthum „in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verklären könne". Dann ist „der Himmel wahrhaft wieder gewonnen und das absolute Evangelium verkündet"; diese „neue Religion, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der *Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt*" [51]. Diese Wiedergeburt aber ist nichts Anderes als jene *neue Mythologie* und geschieht in der *Kunst*, wie uns nun die gleichzeitig entstandenen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" und die „Philosophie der Kunst" ausdrücklicher sagen werden.

Erschien nach der sonst von Schelling festgehaltenen Vertheilung der Namen die Religion als Stufe, über welche hinaus die Kunst erst den Gipfel der Vollendung erreicht, so zeigt uns das soeben Mitgetheilte, dass es doch eigentlich die *Religion* ist, die sich nach Schellings Annahme in der Kunst vollendet. Dies wäre nicht aufrecht zu erhalten gegenüber niederer Kunstart; es ist also nur die andre Seite von dieser Auffassung des Werthes der Kunst, dass Schelling die wahre, allein beachtenswerthe, und die höchste Kunst, das Kunstideal, im tiefsten Innern aus religiösem Gehalte schöpfen lässt, ebenso, wie wir es von der wahren Philosophie ihn aussprechen hörten. „Ich rede von einer heiligeren Kunst, derjenigen, welche nach den Ausdrücken der Alten ein Werkzeug der Götter, eine Verkündigerin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen ist". Die Kunst, „obgleich ganz absolut, vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen, verhält sich doch selbst wieder zur Philosophie, wie Reales zum Idealen". Sie ist eben dasselbe real, was die Philosophie, welche „immer und nothwendig Wissenschaft" sein muss, ideal ist. „Der innige Bund, welcher die Kunst und Religion vereint", ist einerseits gegeben durch die „gänzliche Unmöglichkeit, der ersten eine

51) I, 5, 117—120.

Digitized by Google

andere poetische Welt als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben", andrerseits durch die Unmöglichkeit, die Religion „zu einer wahrhaft objectiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen". So wird nun auch die Kunst — also mit ihr die Religion und folgerecht nicht weniger die Philosophie — zum Inhalte des Lebens im *Staate* und zum „integranten Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfassung". Wir sehen, wie der Begriff des Staats, der sonst ebenso, wie die Begriffe „Religion" und „Geschichte", in die Abtheilung der ethischen Praxis eingeengt war, sich hierher ebenso, wie der Religionsbegriff zum einheitlichen und umfassenden Princip aller idealen Cultur, seinerseits zur umfassenden realen, gemeinschaftlichen, organisirten Verwirklichung dieser Cultur erweitert[52]. Wird er nicht dadurch im Grunde der idealen *Kirche* gleich? Wir finden bald Schelling selbst nahe diesem Gedanken.

Die Vorlesungen über Philosophie der Kunst, zuerst 1802/3 als Fortsetzung der Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums gehalten, bieten die specielle Ausführung der soeben vernommenen allgemeinen Sätze über die Kunst. Hier kehrt auch der Begriff der *Mythologie* wieder, und wir erkennen deutlich, dass die früher geforderte vollendete Religion der Zukunft, die sich durch eine neue, aus dem christlichen Geiste geschaffene Mythologie documentiren sollte, nichts Anderes ist als die sich in der Kunst zur vollen Abbildung des Unendlichen im Endlichen, zum vollen Gegenbilde Gottes im Menschengeiste, hindurchringende und eben dadurch vollendende Religion. Kunst, wahrhaft schöne Kunst, die allein dies leisten kann, ist mit religiöser Kunst identisch: ihr Stoff ist der Wahrheitsgehalt der Philosophie, ist das Absolute, das Göttliche, dessen Ideenzusammenhänge sich bei der künstlerischen Einleibung in endliche Gestalten nothwendig zu einer Götterwelt — griechisch — oder zu einer poesievoll entfalteten Gotteswelt und Gottesgeschichte — christlich — verdichten. In diesem Reiche des Göttlichen ist das höchste Ziel und darum volle Seligkeit erreicht; auch die Sittlichkeit ist überboten und der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem verschwunden, sofern die Sittlichkeit nur im Gegensatze des unendlichen Triebs gegen den Naturtrieb bestand und das Ziel der Seligkeit nicht kannte; nennen wir aber das höchste Leben im Absoluten, das seine Seligkeit in sich selbst trägt, selbst das Sittliche, so ist Seligkeit, Schönheit, Sittlichkeit Eines und dasselbe: „die Güte, die nicht Schönheit ist, ist auch nicht absolute Güte, und umgekehrt". Wir könnten diesen Satz, da ja „Religion" sonst gleich „Güte" gesetzt wurde, auch so formuliren: Religion, die nicht Schönheit ist, ist auch nicht vollendete Religion, und umgekehrt. An die eingeschränkte Güte oder Sittlichkeit oder Religion, die nur den realen Pol des Absoluten, aber nicht die volle Einheit der Gegensätze darstellen konnte, wird in solchen Wendungen wenig mehr gedacht: Güte, Religion ist dann in Wahrheit die *centrale Göttlichkeit des Urwillenstriebes* im Menschen, als dessen vollendete Darstellung die künstlerische Phantasiewelt gilt und ihre Schöpfungen, die auch nur wieder für eine entgegenkommend empfangende Phantasie vorhanden sind; die allein wahrhaft schöne Kunstphantasie ist die Fülle des sich zur Erscheinung bringenden Göttlichen, darum hier allein auch volle Seligkeit,

52) I, 5, 345. 348 f. 352. (Vorles. über die Meth. d. akad. Studiums.)

Digitized by Google

abschliessende Befriedigung. Giebt es auch in dieser ästhetisch-religiösen Idealwelt Contraste, Niederes, Processe der Entwickelung, des Kampfes, so doch nur im Dienste vertieften Genusses des mit dem Endlichen völlig geeinten Unendlichen. Der Gegensatz zwischen Griechenthum und Christenthum aber, wie wir ihn früher schon angedeutet fanden, wiederholt auch in dieser Ausführung jene Polarisation nach Gegensätzen, die zum Auseinandergehen des Universums in Natur und Geist führte, hier eben nur innerhalb der Sphäre des höchsten Geistigen selbst, gleichsam in die höchste Potenz erhoben. Derselbe Gegensatz tritt in verwandter Weise schon vorchristlich auf zwischen Orientalischem und Classischem; aber „die realistische Mythologie hat ihre Blüthe in der griechischen erreicht, die idealistische sich im Lauf der Zeit ganz in das Christenthum ergossen". Dort „wird das Universum angeschaut als *Natur*", hier „als *moralische Welt*"; dort ist das Unendliche im Endlichen ideal verwirklicht, *symbolisirt;* hier wird das Endliche zur „*Allegorie* des Unendlichen"; dort ist die Menschheit vergöttert und eine in sich ruhende selige Welt der Olympier erzeugt, hier wird Gott Mensch, zieht das Endliche an als eine wieder abzulegende, durch Vernichtung mit Gott zu versöhnende, zu ihm zu erhebende Lebensform, Alles wird *Handlung*, *Geschichte.* Die so erwachsende christliche Mythologie hat ihre Darstellung im Cultus, der so auch seinerseits zum lebendigen *Kunstwerk*, zum *geistlichen Drama* wird. „Das Innerste des Christenthums ist die Mystik." Wo der Mysticismus, der sehr wohl in einer „sittlichen Person" objectiv symbolisirt sein kann, sich „wahrhaft in Handlung äussert und an einer objectiven Person abbildet, kann die moderne Tragödie z. B. ganz die hohe und symbolische Sittlichkeit der sophokleischen Stücke erreichen, wie denn Calderon in dieser Rücksicht mit keinem andern als mit Sophokles verglichen werden kann". Die *Kirche* ist die Totalität all dieser ästhetisch-religiösen Verwirklichungen, das Abbild des himmlischen Reiches selbst; „die Kirche ist als ein *Kunstwerk* zu betrachten"; ihr mythologischer Stoff ist das *Wunder*, die *Offenbarung.* Aber auch die Mythologie des Christenthums, da sie auf einer Seite eines Gegensatzes steht, kann nicht die volle Darstellung der göttlichen Identität der Gegensätze sein: sie ist „in den Gedanken des Weltgeistes immer nur ein Theil des grösseren Ganzen, das er ohne Zweifel vorbereitet", und das man „wohl ahnden, aber nicht aussprechen kann". Heute muss sich jeder grosse Dichter aus seiner Zeit heraus seine eigne Mythologie schaffen, — „bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Puncte, wo der Weltgeist das grosse Gedicht, auf das er sinnt, selbst vollendet haben und das Nacheinander der modernen Welt sich in ein Zumal verwandelt haben wird". Die Vollendung wird die *höhere Einheit* sein, in welche das Christenthum nur als Moment aufgenommen, und in welcher es mit seinem früheren Gegensatze versöhnt ist, nennen wir es in Schellings Sinne einen *christlichen Classicismus*, wenn wir auch diesem Ausdruck bei Schelling irgendwo begegnet zu sein uns nicht entsinnen können. Es gilt, die „idealistischen Gottheiten" des Christenthums „in die Natur zu pflanzen", die Naturgötter müssen Geschichtsgötter werden, Natur mit Geschichte, Geschichte sich mit Natur durchdringen, das höchste und letzte Ziel ist als *Epos* zu denken, ein neuer Homer, das Epos der Zukunft. Das ideale Drama aber, in dem sich alle Künste zu einer Gesammtwirkung vereinigen, und wovon unsre Oper nur eine Caricatur

Digitized by Google

ist, bleibt auch für die moderne Welt immer noch der *Gottesdienst* — in künstlerischen Zukunftsformen, über die uns Schelling ohne Andeutung lässt [53].

Alles zeigt uns das Vorhandensein des Begriffs einer *centralen Religion* bei Schelling, wenn er ihr auch nur selten diesen Namen giebt, einer Religion, die im göttlichen Innenleben des Menschen die tiefste Grundlage bildet und demgemäss die gleiche Stelle einnimmt, welche die Gottheit selbst, als ursprüngliche Einheit aller Gegensätze, in Schellings Identitätssystem innehat. Von dieser centralen Religion erst strahlen als einzelne Radien oder Potenzen die *theoretische*, die *praktisch-sittliche* (sonst Religion genannt) und die das Gebäude krönende *ästhetische* Richtung des Lebens aus. Für dieselbe identische Grundeinheit nun, die wir die centrale Religiosität oder den göttlichen Urwillenstrieb im Menschen nennen, hat Schelling schon 1802, aber noch klarer heraustretend in dem Systeme von 1804, eine eigenartige Bezeichnung, die scheinbar anderswohin weist, aber in der That ganz denselben Inhalt meint: die Bezeichnung dessen, was „*keine* Potenz" ist, des *Potenzlosen*, worin das in jenen drei Potenzen Getrennte in die Einheit zusammengefasst erscheint. Wir dürfen daran nicht vorübergehen, da sich recht deutlich hier zeigen lässt, wie Schelling aus vielen Schwankungen und Zweideutigkeiten sich befreit haben würde, wenn er an die Stelle dieses Centralen, Einheitlichen kurzweg und ausschliesslich überall die *Religion* gesetzt hätte. Wir finden statt dessen bei ihm an dieser Stelle die *Philosophie*, aber in einem Sinne, der ihn nöthigt, davor zu warnen, dass man nicht die philosophische *Wissenschaft* darunter verstehe, die ja nicht „potenzlos" ist, sondern der *theoretischen* Potenz zugehört. Die Verwirrung, die hierdurch entstehen muss, ist in der „Philosophie der Kunst", wo das Potenzlose, obwohl noch nicht buchstäblich so genannt, zum ersten Male auftauchen dürfte, noch ungelöst, die Lösung aber vorbereitet. „Der vollkommene Ausdruck — so hören wir hier — der absoluten Identität als solcher oder des Göttlichen, sofern es *das Auflösende aller Potenzen* ist, ist die absolute Vernunftwissenschaft oder die Philosophie." Also doch Wissenschaft? Aber diese liegt doch im Radius der Wahrheit, des Erkennens! Und sehr bald darauf heisst es ja: „Den drei Potenzen der realen und idealen Welt entsprechen die drei Ideen, die Wahrheit, die Güte und die Schönheit". Die Lösung folgt, aber noch behaftet mit dem Widerspruche: „Wie Gott *über* den Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit als ihr Gemeinsames schwebt, so die Philosophie"; nun sei doch „ihr Höchstes die Wahrheit", und freilich sei sie „Wissenschaft", aber „von der Art, dass *in ihr* Wahrheit, Güte und Schönheit, also Wissenschaft, Tugend und Kunst selbst sich durchdringen; insofern ist sie also auch *nicht* Wissenschaft, sondern ein Gemeinsames der Wissenschaft, der Tugend und der Kunst; — Philosophie fordert Charakter, und zwar von bestimmter sittlicher Höhe und Energie, ebenso ist ohne alle Kunst und Erkenntniss der Schönheit Philosophie undenkbar". Ganz wohl, aber es wird nur hierdurch keineswegs erreicht, die Philosophie als das *Potenzlose* auszusondern; denn sehr bald lesen wir, dass *dieselbe Durchdringung der drei Po-*

53) I, 5, namentlich S. 388 ff. die „Construction des Stoffs der Kunst", das Einzelne S. 396 f. 385. 399. 418 ff. 424. 430 ff. 443. 455. 438 f. 442 ff. 448 f. 457. 736. — Wer dächte nicht hier an Richard Wagner und vollzöge im Stillen die Gleichung: Wagner: Ludwig II. von Bayern = Schelling: dessen Vorgängern?

Digitized by Google

tenzen in jeder einzelnen Potenz wiederkehrt, also keineswegs der Erweis für die potenzlose Einheit ist. „Die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, ist auch nicht absolute Wahrheit, *und umgekehrt*", und „Güte, die nicht Schönheit ist, auch nicht absolute Güte, *und umgekehrt*; so wäre denn auch Güte, die nicht Wahrheit ist, nicht absolute Güte, und umgekehrt. Wo bleibt die potenzlose Einheit, die *über* der Spaltung in die drei Radien stehen sollte? Wir verlieren sie wieder aus der Hand: wir haben drei Durchdringungen der drei Potenzen, die eine gleichsam unter dem Coefficienten der Wahrheit — Philosophie —, die andere unter dem der Güte — Religion im herrschenden Schellingschen Sinne —, die dritte unter dem der Schönheit — Kunst. Wo bleibt die potenzlose Einheit über dieser Dreiheit? Sie kann nur in jener *centralen Religion* liegen, in dem *göttlichen Grundtriebe*, der in die drei Radien erst hinausführt, und der hier nur irreführend „Philosophie" genannt wurde [54].

Dieselbe Grundeinheit heisst im System von 1804 geradezu *das Wesen der Seele*, oder auch, sofern dies Wesen der Seele nicht nur an sich gesetzt ist, als Anlage, sondern wirklich im Menschen *lebt*, noch näher unserem centralen Religionsbegriffe „die unendliche, intellectuelle *Liebe der Seele zu Gott*, welche, absolut betrachtet, nur die Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt". Nachdem nun auch hier aus der Einheit die drei Potenzen entwickelt worden sind, wobei sich Vieles wiederholt, was wir schon kennen, gelangt die Erörterung auch hier zum *Potenzlosen*, und wir finden an dieser Stelle zunächst — den *Staat*. Früher schon begegneten wir einmal diesem erweiterten Staatsbegriffe; jetzt heisst es schärfer: „Wie in der Natur die Substanz selbst, die alle jene Potenzen trägt — Schwere, Licht, Organismus — und in sich begreift, noch als die potenzlose objectiv wird im *Weltkörper* und im *Weltbau*, so das Göttliche, welches gesondert in Wissenschaft, Religion und Kunst lebt, durch den Staat", und „weder wahre Wissenschaft, noch wahre Religion, noch wahre Kunst hat eine andere Objectivität als im Staat". Ist aber die Religion durch den Staat, so auch die *Kirche*. „Die Kirche ist nicht ausser einem solchen Staate, sie ist in ihm; ausser ihm wäre sie nur in einem Staat von bloss weltlichen Zwecken und Instituten, ein solcher aber ist auch nicht mehr Staat." Erinnern wir uns aber, dass jene innerste, potenzlose Einheit, aus der die Wissenschaft, die Tugend und die Kunst sich entfalten, in Wahrheit bei Schelling die *centrale Religiosität* ist, so ist im Grunde sein *Staat* identisch mit der *idealen Kirche*, oder richtiger: die Gesammtheit des organisirten idealen Culturlebens ist, von innen betrachtet, Kirche, von aussen Staat. Diese Culturgesammtheit war es, was von Schelling hier zunächst als das Potenzlose angesetzt wurde, aber es fehlt nicht ihr subjectives Gegenbild, und an *dieser* Stelle kehrt hier, so dass also das Potenzlose sich verdoppelt, die sogenannte *potenzlose Philosophie* wieder. „Was der Staat objectiv, ist subjectiv — nicht die Wissenschaft der Philosophie, sondern die Philosophie selbst als harmonischer Genuss und *Theilnahme an allem Guten und Schönen* in einem öffentlichen Leben. Wie der Staat objectiv potenzlos, so die Philosophie subjectiv." Wir erfahren, dass ebenso in der Naturwelt der Weltbau, das Weltkörpersystem, nur das objectiv Potenzlose, die Vernunft das subjectiv Potenzlose ist. Endlich: „Philosophie ist das, was Platon das

54) I, 5, 366. 381—385.

Digitized by Google

πολιτεύειν nennt, das *Leben mit und in einer sittlichen Totalität.*" Ist dies noch die wissenschaftliche Philosophie, in der Potenz der Wahrheit? Nein. Die Lösung des Widerspruchs ist hier vollendet: „Philosophie" ist nur noch Name; aber auch die „sittliche Totalität" (πολιτεύειν) soll hier nicht das Leben unter der einseitigen Potenz der „Güte" bedeuten, sondern ebenfalls das Potenzlose; das subjectiv Potenzlose ist in Wahrheit der *centralreligiöse Grundtrieb*, der sich auswirkt zur Entfaltung aller Potenzen bis zur vollendeten Kunst in dem objectiv-potenzlosen religiösen Idealstaate oder der Idealkirche der Menschheit [55].

Lässt sich so von den ersten Anküpfungen an Fichte an bis zu den die spätere Periode Schellings vorbereitenden Jahren der Gedanke verfolgen und mehr oder weniger eingehüllt aufzeigen, dass ein ursprünglicher *göttlicher Willenstrieb* der Keim aller der peripherischen Auswirkungen ist, die sich als Auswirkungen eben dieses religiösen Centrums auf die Linien des Erkennens, der Praxis und der Kunst vertheilen, so dürfen wir es nur als gesunde Fortführung und letzte Abklärung betrachten, wenn in der späteren Periode Schellings die Kunst als Vollendungsform aufgegeben wird und der *Liebe* Platz macht, welche, entsprechend dem Worte „*Wollen* ist Ursein", nun als die wahrhafte höchste Einigung der Gegensätze, als die *dritte Potenz* des gesammten Universums, erkannt ist, in der sich der Kampf der zweiten gegen die erste, d. h. hier nun: des erkennenden Geistes gegen die blinde Naturmacht, endlich schliesst und das endgiltig Seinsollende zum Ergebniss hat. Wenn nun auch hier die Liebe aus sich selbst heraus zur Anmuth und Schönheit wird und dieses ästhetische Moment der Vollendung von Schelling nicht vergessen ist, so betont er doch auf das Stärkste jetzt den strengen Ernst des Sittlichen auch für das Aesthetische, und in dem *Willen der Liebe* ist ihm *das Gute* jetzt ebensowohl das höchste Dritte über den Gegensätzen in der peripherischen Auswirkung, wie es, da „Wollen" auch in Gott „Ursein" ist, der centrale Urkeim ist des Göttlichen im Menschen vor der Entfaltung der Gegensätze. *Dieses Gute aber ist*, nach beiden Seiten, *die Religion.* Nur scheinbar weichen Aeusserungen der letzten Lebenstage Schellings hiervon ab: sie preisen eine contemplative Zurückziehung an *für diese Welt*, in dem Stufengange von der frommen Innerlichkeit zur Kunst, von da zur philosophischen Erkenntniss, und sprechen in diesem Zusammenhange von einer „Unseligkeit des Handelns" [56]. Das Wort Religion braucht Schelling in diesen späteren Werken für gewöhnlich in dem populären Sinne einer bestimmten Glaubenslehre; in diesem Sinne sucht er eine „philosophische Religion". Die glücklich gefundene Bedeutung des *Willens* im Gottes- und Religionsbegriffe, wodurch die neuschellingische Lehre vor allem den Fortschritt in der Weiterspinnung des philosophischen Hauptfadens der Zeit sicht-

55) I, 6, 539 f. 569. 556. 575 f. — Die Lehre vom Potenzlosen hat noch eine manchfaltigere und im Einzelnen abweichende Entwickelung erfahren. In einem Schema von 1806 sind das Potenzlose der Natur: Weltsystem — Mensch, das der Geisteswelt: Geschichte — Staat, das des Universums: Vernunft — Philosophie. Werke I, 7, 184 (Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie).

56) I, 7, 350. 392 ff. („Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit") II, 1, 556 ff. („Darstellung der reinrationalen Philosophie"). — Der „junge Mann", der I, 7, S. 393 in der 2. Anmerkung wegen seiner Gründung der Moral auf Aesthetik, allerdings missverständlich, getadelt wird, ist ohne Zweifel Herbart, dessen „Allgemeine praktische Philosophie" 1808 erschienen war.

Digitized by Google

bar macht, bleibt also für die Durchführung des Religionsbegriffs hier immer noch theilweise unbenutzt, während doch bei Franz von Baader, dessen Einflüsse sonst in der jüngsten Schellingischen Phase so deutlich sind, das Willensprincip, wie wir bald sehen werden, schon vollere Verwendung für das Wesen der Religion gefunden hatte.

Digitized by Google

II.

Die Religion als Zusammenfassung der psychischen Lebensformen.

Wir haben jetzt die nun an die Reihe kommende und durch Alles bisher vorbereitete, ja unausbleiblich gewordene *grundsätzliche Zusammenfassung von Wollen, Fühlen und Denken* im Religionsbegriffe zunächst in ihrem ersten Hervortreten zu belauschen. Aber wer möchte sagen, wo die Einsicht von der einheitlich-neutralen und zusammenknüpfenden Stellung der Religion zu jener Dreiheit zum ersten Male aufgebrochen, nachdem durch das vollständige Durchlaufen aller Einseitigkeiten und durch die dabei doch unvermeidlich gebliebenen Verschmelzungen derselben bei ihren Vertretern selbst gleichsam Alles reif war zur Ernte? Sicher ist, dass Schleiermachers „Glaubenslehre" im Beginn der zwanziger Jahre den Anstoss gab, die Stellung des Gefühls zu Wissen und Wollen neu zu prüfen und damit zugleich die Unentbehrlichkeit aller drei Formen zu erkennen, und zwar nicht nur beiläufig und ungewollt, wie dies sogar noch von Fichte gilt, sondern so, dass diese Erkenntniss sich zu einem grundsätzlich fixirten Wesensmerkmal der Religion erhob. Gewiss hat auch der Einfluss von Fries mitgewirkt, dessen eigenthümliche Mittelstellung zwischen Kants und Schleiermachers Religionsauffassung, aber entschiedene Ueberleitung zu letzterer, uns zu einer eingehenden Betrachtung hätte veranlassen müssen, wenn die Zeitfolge der Erscheinungen eine andere gewesen wäre. Fries' Religionsphilosophie, die nach einem Lehrbuche für religiösen Jugendunterricht (1823) erst 1832 zu ausführlicherer Darstellung kam, schwankt zwischen einem allgemeineren Religionsbegriffe einerseits, der die Religionsphilosophie zur „Weltzwecklehre" gestaltet und demgemäss die *Gefühlsüberzeugungen* oder „Wahrheitsgefühle" vom „*Wahren*, *Guten* und *Schönen*" umfasst, entgegen der eigentlichen Wissenschaft des reinen verstandesmässigen Erkennens, und andererseits einem besondern Begriffe des Religiösen, bald als Gegenstands der „Glaubenslehre", der Darstellung der Wahrheitsgefühle in Bezug auf Gott und Unsterblichkeit, im Unterschiede von der für sich darzustellenden Tugend- oder Sittenlehre und der Schönheitslehre, bald auch wieder als eines besonderen Mitteldinges zwischen „Glaube" und „Schönheit". In dieser trüben Gährung leuchtet doch öfters der Grundgedanke einer eigentlichen „Seele des religiösen Lebens" oder „Religion des *Herzens*" auf, in der die Gefühle der „*Begeisterung, Erhebung* und *Andacht*" eine enge, centrale Vereinigung

Digitized by Google

des Glaubens, der ästhetischen Symbolik und des tugendhaften Wollens stiften. Ein bemerkenswerthes Vorspiel späterer erkenntnisstheoretischer Beschränkungen, die im Zurückgehen auf Kant entstanden sind, bietet sich bei Fries dar in der Beschränkung der eigentlichen „Wissenschaft" auf Mathematik und physikalischen Mechanismus. Hier liegen Keime für F. A. Lange, Lipsius, Ritschl u. a., die übrigens ihren frühesten Ursprung, wie auch Fries bemerkt, bei Franz Baco haben [57]. So wird denn gleichzeitig auf Schleiermachers und Fries' Einfluss sich die erste literarische Spur von der grundsätzlichen Einheit der drei psychischen Formen in der Religion, die wir finden konnten, zurückführen: in der Jugendschrift Karl Hases *de fide* von 1825, welche das Wesentliche der Religion in „einem gewissen X findet, das grösser und umfassender ist als Wissen, Gefühl und Wille, aber diese alle einschliesst, und im eminenten Sinne *Glaube* genannt werden könnte". Später hat Hase eben dasselbe Eine, als Seelenkraft betrachtet, „*Gemüth*" genannt. Es hegen aber denselben oder sehr nahe verwandte Gedanken zur selben Zeit noch manche Andere. Nitzsch, der erste grosse Weiterführer der Glaubenslehre Schleiermachers, hat sich mit solchen Gedanken im „System der christlichen Lehre" (1829) auseinanderzusetzen, um das Resultat zu gewinnen, *Gefühl* sei dennoch das *Princip*, aus welchem aber nothwendig „religiöse Grunderkenntnisse und fromme Gewissenstriebe erzeugt" werden und welches die „Einheit von Vernunft und Gewissen" ist; auch er wählt das Wort *Glaube* zur vollen Bezeichnung dieser Grundeinheit [58]. Vorher aber ist als Kritik Bouterweks, Jacobis und Schleiermachers bereits die erste grosse Religionsphilosophie im Sinne solcher Dreieinheit der Religion geschrieben (1827), die erst 1834 ff. aus dem Nachlasse erschienene des Philosophen K. Chr. Fr. Krause. Wir dürfen deshalb diesem Werke in der Reihe der literarischen Hauptstationen unserer Wissenschaft — Kant 1793, Schleiermacher 1799, Fichte 1806, Hegel nach 1821 — hier seine Stelle anweisen, obgleich dieses Werk leider nicht den Inhalt der Religionsphilosophie in sachlicher wissenschaftlicher Ordnung vorträgt, vielmehr die von ihm kritisirten Werke Abschnitt für Abschnitt peinlich verfolgt, um überall seine Gegenbemerkungen, wie sie gerade hervorgelockt werden, daran zu knüpfen, und dies mehr in siegesbewusster Versicherung als in sorgfältiger Begründung. Die Unterstützung der Darstellung durch andere Schriften Krauses, bis zu weit älteren hinauf, ist kaum zu entbehren.

Von besonderem Werthe sind uns hier einige Aussprüche des „Systems der Sittenlehre" von 1810, welche zeigen, dass Krause für seine stets festgehaltene Ueberzeugung von der durch die Religion gegebenen *Alldurchdringung aller menschlichen Lebens- und Geistesfunctionen* von Haus aus das *Willensprincip* als einheitlichen Quellpunct für diese gesammte religiöse Lebensentfaltung in Bereitschaft hatte. Wir sehen hier die Hinwendung Schellings zur Willensgrundlage alles Wirklichen, eine Wendung, die in Krauses

57) Fries, Die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, 1823, besonders S. 174 ff. Hier die *Tugendlehre* abgetrennt: S. 1 ff. S. 72—173. — Handbuch der Religionsphilosophie und philos. Aesthetik, 1832, S. 1 f. 6—12. 48 f. 80.

58) System der christl. Lehre, 1829, S. 12—15. Hier auch (lateinisch) die Stelle aus Hase. Sonst vgl. noch Schwarz, Das Wesen der Religion, 1847, S. 106 und den ganzen Abschnitt über Elwert und Nitzsch (S. 111 lies: „Einheit von Vernunft und Gewissen", nicht: „Wissen"; vgl. S. 115).

Digitized by Google

Entwickelung, der von altschellingischen Grundlagen ausgeht, ihr Gegenbild hat, noch reinere Frucht tragen als bei Schelling selbst. Krause spricht von einem „*Urtriebe* des Geistes", der im Menschen von Innen heraus waltet und dessen Begriff dem eines einheitlichen *Willens* gleich ist. Dieser ist, so lange wir ihn in solcher Einheit betrachten und daher auch den Inhalt seines Ziels einheitlich zu bestimmen haben, aufzufassen als „zuhöchst und einzig auf *Gott* gerichtet" und „bestrebt, sich zu einem *Ebenbilde Gottes* zu machen". Dies „bleibt sein unmittelbares *Urgut*", welches sodann aber sich theilt nach der Mehrheit von Aufgaben, die gestellt sind durch Vernunft- und Naturanlagen und zu erstrebende Menschheitsgüter. Indessen erhält sich doch die Einheit des Endziels: „alle diese Güter sollen *als Ein Urgut*, symmetrisch, wohlgeordnet und harmonisch erstrebt werden". Jener Urtrieb oder Urwille ist von einem „Urgefühl des unbedingten *Sollens*" beherrscht, das zur Auswirkung „Eines gottähnlichen Ganzen" drängt. Dieses Leben aus dem gottsuchenden Willen heraus ist *Gottes Leben selbst* im Innern seiner ewigen Geschöpfe. Und wie *Gott* „die Eine ewige Ursache, so ist er auch die Eine zeitliche Ursache; Er ist das Eine Wesen und das Eine Leben; alle Wesen sind mit Gott dem Wesen nach Eins, und ebenso ihrem Leben nach; es ist nur Ein unendliches Leben". „In der Anschauung der Lebenseinheit Gottes und aller Dinge erscheint uns Alles, was ist und lebt, als *Ein Reich Gottes*"; aber die Gesammtidee dieses Reiches lässt eine Reihe besonderer Ziele und Aufgaben für einzelne und für gesellschaftliche Auswirkung des Lebens aus sich hervorgehen. Der innerste Punct der Vollendung dieses göttlichen Lebens, das Centrum, in dem sich die Einheit erhält, ist die „*Gottinnigkeit*", die Innigkeit des „Einen Ineinanderseins und Lebens aller Wesen in Gott, Gottes in allen Wesen, aller Wesen ineinander, und ineinander in Gott"; diese Innigkeit ist die *ewige Liebe*, und in der Einen Liebe Gottes in Allem, deren einzelner Strahl nur die Liebe jedes einzelnen Wesens ist, ist der „Eine Lebensquell der Innigkeit" zu erkennen. So treibt die Gottinnigkeit der Wesen zum *Allbunde der Gottinnigkeit* als der wahren, ideal vollendeten *Kirche*, und mit ihr, der Gottinnigkeit — dies ist Krauses schönes Wort für *Religion* —, ist der Anfang zu aller weiteren Vollendung des Lebens gegeben, die sich zusammenfasst in dem All der Welt als *Einem Reiche der göttlichen Liebe* [59]. Ein wohlgeschriebener kurzer Aufsatz im „Tagblatt des Menschheitlebens" von 1811 — wie schlicht und schön konnte Krause schreiben, ehe er seine verhängnissvolle Kunstsprache erfand! — nähert sich späteren Ausführungen, indem er die *Religion* — welcher Name hier für Gottinnigkeit eintritt — als die Eine Liebe in uns, die Gottes eigne Liebe ist, als „das Sein und Leben in und mit und durch Gott" in die Besonderungen hinausführt in Gestalt der *Dreiheit des Erkennens*, *Empfindens* und *Wollens* und Handelns, deren rechte Stellung zu einander in der weiteren Durchführung der Krauseschen Religionsphilosophie sich in den Vordergrund des Interesses drängte. Gerade dadurch aber trat die bestimmte Fassung des einheitlichen Quellpunctes der Dreiheit mehr in den Hintergrund, die im „Tagblatt" ausser dem Angeführten auch noch im Begriffe des *reinen Herzens* erscheint. Von diesem Keimpuncte der Religion aus allein ist alle Vollendung des Lebens

59) System der Sittenlehre von 1810, S. 420—422. 425. 436—438. 447—451.

Digitized by Google

und das wahre Leben überhaupt allein zu gewinnen: „Die Religion ist der Anfang und das Ende menschlicher Vollkommenheit; nur der lebt, der in Gott lebt“ [60].

In dem grossen religionsphilosophischen Werke hat namentlich der Gegensatz gegen die zu kritisirende Jacobi-Bouterweksche Gefühlsphilosophie und gegen Schleiermachers Gefühlsreligion die Frage heraufbeschworen, welche der Ausstrahlungen des einheitlichen Quells die *grundlegende* für die andern sei, und dieser Preis wird mit so grosser Schärfe und Eindringlichkeit dem *Erkennen* zugetheilt, dass der *Willenscharakter* des einheitlichen Keims darüber fast ganz in Vergessenheit kommt. Um so mehr interessiren uns die vereinzelten Erinnerungen daran. Deutlich weist Krause auf den *Urtrieb* zurück, den wir schon kennen, und bestimmt ihn näher als ursprünglichen und selbstständigen, aus ursprünglicher und selbständiger Anlage hervorbrechenden Trieb *zur Religion*, welche Anlage und welcher Trieb alle andern im Menschen bedingen und fördern, über alle andern erhaben, auch die zur Moralität eingeschlossen. Dieser Urtrieb ist aber von der Religion selbst, in ihrer Keimgestalt, von der *Frömmigkeit*, nicht zu trennen. Denn diese, wie gegen Schleiermachers Gefühlsreligion erklärt wird, besteht „in der Gesinnung und Richtung des ganzen Menschen auf das Gute, weil es das Göttliche ist, in reinem, freiem, gottergebenem, dem Willen Gottes ähnlichem und mit dem Willen Gottes übereinstimmendem *Willen*“. Von diesem „Innersten der Frömmigkeit“ aus wirkt dieselbe von selbst weiter, alle Formen des Lebens erfüllend, und wenn diese Formen dann wieder näher bestimmt werden als *Erkennen*, *Fühlen*, *Wollen* und *Wirken*, und ausdrücklich abgelehnt wird, dass Eines von diesen für sich allein „das Waltende“ sein könne „am innersten Herde des Lebens“, vielmehr solche Centralstellung nur einem von Gotteserkenntniss geleiteten Wollen und Fühlen zukommen, so wird doch auch solche Dreieinheit des religiösen Lebenskernes immer wieder *Ein* Leben, ein *einiges*, *göttliches* Leben genannt, das seine Wurzel im Einen Gott hat, ja Gottes Leben in uns selbst ist, und der Einheitscharakter dieses Einen, seine centrale Daseinsform, ist doch wieder *Trieb*, *Wollen*, *Streben*. Dieses *centrale* Wollen, unterschieden von dem in der Dreiheit mitgezählten peripherischen, auf eigentliches Handeln hinausgehenden Wollen ist ein *Sehnen*, *ein* Sehnen, das Sehnen „nach Gott selbst, welches in sich enthält das Sehnen, Gott zu erkennen, zu fühlen, Gott in Wollen, Thun und Leben in sich aufzunehmen“. So ist also doch auch das *Erkennen*, das sonst als erste, grundlegende Religionsgestalt festgehalten wird, ohne die vor Allem das Gefühl vom zweifelhaftesten Werthe bleibe, zuinnerst wieder an den einheitlichen, centralen Willenstrieb zum Göttlichen hin gebunden; und wenn Krause so oft in diesem religionsphilosophischen Hauptwerke darauf zurückkommt, das religiöse Leben des Menschen, das der Keim und die einzige Bedingung *alles* vollendeten Lebens und Daseins ist, an Gottes eigenes Wirken und Schaffen im Menschen, an Gottes Selbstoffenbarung, an Gottes Einwohnen im Menschen zu knüpfen, so ist eben jenes centrale göttliche Urwollen, das ganz zum eigenen Grundwollen des Menschen geworden ist, die nähere Bestimmung für die Gestalt solches Einwohnens, solcher Gottesoffenbarung [61].

60) Tagblatt des Menschheitlebens, 1. Jahrg., 1. Vierteljahr, 1811, S. 9 f. 88 f.
61) Die absolute Religionsphilosophie, herausgeg. von v. Leonhardi, 1. Band, 1834, S. 69;

Digitized by Google

So kehren denn auch in allen andern Werken Krauses, welche der Religion gedenken, dieselben Grundanschauungen wieder. Wie auf der einen Seite die Zerspaltung der Einen Gottinnigkeit oder Religion in die drei Hauptarme, unter der Einwirkung des in seiner Lebenseinheit uns einwohnenden Gottes, so wird auf der andern Seite auch die Religion als das Eine, selbe, ganze „Gottvereinleben" hervorgehoben im „System der Philosophie" von 1828, und auch hier kommt es zu der Bestimmung, dass das Einheitliche, Zusammenfassende in der Frömmigkeit der Wille zum Guten ist, weil es das Göttliche ist, also ein *Willenstrieb* zum Göttlichen. Besonders werthvoll aber darf uns sein, dass mit diesem Einheitsbegriffe der Religion hier auch der Begriff des *Heils* in engsten Zusammenhang tritt, sehr ähnlich, wie es in unserer eigenen Entwicklung des Religionsbegriffs geschehen wird: „Dass Gottes Wesenheit als das Eine Gute rein und vollwesenlich dargelebt sei und werde, und als das Eine Gut unwandelbar in der Einen unendlichen Gegenwart bestehe, ist das *Heil*; — das Gesetz des *Lebens* ist also auch das Gesetz des *Heiles* und die *Lebenordnung* Gottes ist auch Gottes *Heilsordnung*" [62]. Die kurze Charakteristik der Religionsphilosophie in der der „Lehre vom Erkennen" angehängten Encyklopädie betont vor Allem die Vorherrschaft des Erkennens unter den Formen des religiösen Lebens und die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung der ewigen Offenbarung göttlicher Vernunft in der menschlichen mit jeder besonderen, zeitlich-geschichtlichen Offenbarung. Ganz besonders klar und übersichtlich recapitulirt die „Lebenlehre und Philosophie der Geschichte" die einzelnen Seiten der Gottinnigkeit, wie sie in den Formen des Erkennens, Fühlens und Wollens sich auswirkt, wie sie dadurch Eins wird mit der sich immer mehr vollendenden Wissenschaft, Seligkeit und Tugend, wie sie in ihrer Dreifaltigkeit Vertrauen, Hoffnung und Liebe erzeugt, und zu allem dem wird doch in einer einheitlichen, auf Gott gerichteten „*Gesinnung*, gottähnlich zu denken, zu empfinden, zu wollen und zu handeln, dann aber in *Liebe* zu Gott und in dem *Streben*, mit Gott vereinzuleben", das Fundament der Religiosität hinzuerkannt und in der Tiefe untergebaut, ebenso wie in Gottes Wesen die zusammenfassende, allem Besonderen zu Grunde liegende Einheit im Trieb- und Willensleben Gottes und in seiner thätigen Kraftentfaltung gefunden ist. Aufs Schärfste unterscheiden endlich die „Grundwahrheiten der Wissenschaft" von 1829 die *Religion* — als vollendeten Zustand gedacht — von der *Religiosität*: letztere ist „*Streben*, sein Leben in Beziehung zu Gott zu bestimmen", dagegen jene ist eben diese Bestimmung des Lebens selbst in ihrer Dreifaltigkeit, dass „der Mensch Gott erkennt, empfindet, liebt, seinen Willen auf das Gute als auf das Göttliche richtet und in seinem ganzen Leben Gott nachahmt"; aber was ist dann jenes „Streben" Anderes als ein innerstes, centrales, triebartiges *Wollen* des göttlichen Lebens, ein centrales Gerichtetsein des Grundtriebs unseres Innern auf Gott, worin wir dann auch den eigentlichen Quellpunct und Ursitz des einwohnenden Gotteswirkens in uns, des Einen Lebens oder der Offenbarung Gottes in uns,

---

2. Band, 2. Abth., 1848, S. 80. 84 f. 171. Ueberordnung des Erkennens, wenigstens als Ahnung: I, 17 f. Vorbericht, S. XIII–XVII. II, 1. Abth., 207 ff. 294 f., 2 Abth. 126 ff. u. ö. Ursprung in Gott: I, 47. 59. 64. 319 f. II, 2. Abth. 61 u. ö. Aus Religion allein alle Vollendung in allen Richtungen: I, 57. 62 f. II, 2. Abth. 83 ff. 93 ff. 97 f. 283 f.

62) Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828, S 258–60. 492. 540. 547.

Digitized by Google

zu erkennen haben werden? Und diese Gleichung finden wir denn auch sogleich ausgeführt, die Darstellung verweilt länger bei dieser Einheit und Gesammtheit des gottinnigen Seins, die erst getrennten „Religiosität“ und „Religion“ wieder zusammenfassend, und sie weist des Oeftern auf das zu Grunde liegende *Streben*, das aller Theilung vorausgeht, das erst hindrängt auf die Theilung im Erkennen, Fühlen und Wollen, die natürlich auch hier ihre gebührende Entwickelung erhält[63].

Bei aller solcher Zusammenfassung des religiösen Lebens in die centrale Einheit eines willensartigen Urtriebes blieb aber bei Krause der Vorrang und die bestimmende, inhaltgebende Macht für die Entfaltung dieses Lebenskeims dem *Erkennen* zugetheilt, dem *rationalen* Erkennen, da ja der unbedingte Inhalt, der hier zu erfassen war, nicht empirisch, sondern, wenn überhaupt, nur in *reiner Vernunft*, erkennbar ist. Wo die eigentliche Erkenntniss Gottes noch nicht erreicht ist, ist doch wenigstens eine *Ahnung* nöthig, welche als inhalt- und zielgebender Factor erst religiöses Fühlen und auf Handeln gerichtetes religiöses Wollen ermöglicht und in dieser Eigenschaft vorläufig das ausgebildete Wissen vertritt. Auf dieses Erkenntnisselement in der Religion blieb nach Krause auch einzig der *Glaube* gestützt, der, erst ahnender Glaube, dann wissender und schauender, immer nur in seinem Gewissheitsgrade die Wissensstufe spiegelt, der er entspringt. So reicht auch das *Gefühl* niemals weiter als die Erkenntniss des Inhalts, dem es zugewendet und durch den es erregt ist, und nicht minder ist das zum Handeln erregte, bewusste *Wollen* an den vorausgewonnenen Erkenntnissstand in Rücksicht seines Sollens und seiner Ziele gebunden[64]. Dann wird jenes einheitliche, triebartige Band, jenes centrale Gottwollen, doch wieder zu einer blossen Handhabe, und die darin sich darbietende Gottesoffenbarung findet inhaltlich eigentlich nur in der *absoluten Vernunft* statt, in der göttlichen, die der menschlichen einwohnt oder mit der menschlichen Eins ist, während die darin wirkende göttliche Willensthat nur im Darreichen, das entgegenkommende menschliche Streben, Sehnen, Getriebensein nur im Anfassen des Dargebotenen, des reinen Vernunftinhalts, besteht. Dieser *Rationalismus* war für Krause die Folge der Sicherheit, mit der er seine „absolute“ Philosophie für die vollendete rationale Erkenntniss Gottes und der Welt hielt.

Dem nun setzt sich jene energischste Behauptung des *Willensgrundes* alles religiösen Glaubens, Erkennens, Fühlens und Lebens entgegen, welche, aus Jakob Böhmes theosophischer Mystik geschöpft, Schellings Umwendung zu seiner späteren Philosophie vollendete und zur Grundlage für den phantasievollen Neukatholicismus Franz von Baaders wurde. Ohne dass es hier zu einer durchgebildeten Lehre vom religiösen Innenleben, vom Besitze der Religion als innerem Heilsgute, also zu einer Religionsphilosophie in unserm Sinne gekommen wäre, wie überhaupt bei Franz von Baader nicht

63) Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss, herausg. von v. Leonhardi, 1836, S. 480 ff. Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, von v. Leonhardi, 1836 u. 1843, S. 205 ff. 212. 86. 75 ff. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829, S. 523. 171. 524 ff. 531. 527 ff.

64) Ausser den in der 61. Anm. angeführten Stellen für die Ueberordnung des Erkennens besonders noch Religionsphilos. I, 33 f. 63 f. 186. 340. Vernunftoffenbarung: I, 16 f. 289 f. 319. 328 ff.

Digitized by Google

solche theoretische Durchführung eines Gedankens gesucht werden darf, zeugen doch genug Andeutungen, Sinnsprüche, Gedankenblitze in dieses Autors Art von der sachgemässen Erfassung der psychischen Zusammenhänge. Der Willensgrundlage folgt ganz von selbst das *Gefühl*, Lust und Unlust, Seligkeit und Unseligkeit; vor Allem aber gelten Baaders reichlichste und eindringlichste Ausführungen der Ableitung des *Erkennens* nach Inhalt und Form aus der subjectiven, innersten, noch unbewussten Willensbestimmtheit; der Uebergang endlich in *handelnden Willen* versteht sich von selbst. Der innerste Urtrieb im Menschen ist entweder widergöttlich, sündhaft, oder Gott hingegeben bis zur völligen Verschmelzung mit dem ihn durchdringenden heiligen Gottesgeiste. Die drei Stufen des *Durchwohntseins* von Gott, des *Beiwohnens* und des *Einwohnens* Gottes im Menschen bezeichnen an dieser centralen Stätte des religiösen Seins und Lebens die aufsteigende Kraft, Reinigung und Vollendung des Alles bestimmenden Keims. Der widergöttliche Grundwille ist der der *Ichheit*, der abgetödtet werden muss, damit das Ich erfüllt werden könne vom göttlichen Urtriebe, als einem Hunger und Durste nach Gott, einer Sucht nach Gott, die so grosse Seligkeit verheisst, dass die verhängnissvolle Schuld, gegen welche diese Wiedergeburt sich durchringt, zu einer *felix culpa* wird. Im widergöttlichen Drange ist der Grundwille der Seele gleichsam aus seinem rechten Orte hinausversetzt, dislocirt; da kann der Gottesgeist ihn nur wie eine fremde Macht gewaltsam bewegen, *fata nolentem trahunt*, ihn nur *durchwohnen;* so wird in ihm nur ein Wissen Gottes erzeugt, wie es auch die Teufel haben, von Furcht und Zittern begleitet, mit dem Gefühle der Unseligkeit als seiner nächsten inneren Gewandung angethan; entsprechendes Handelnwollen, gottwidriges, muss daraus folgen. Die nächsthöhere Stufe, die der *Beiwohnung* Gottes, zeigt bereits ein glaubendes Verhalten des Menschen, worin der selbstische Wille sich unterworfen hat, wie man sich einem Gesetze unterwirft, oder wie der Empirist sich dem Zwange einer Thatsache fügt. Nur das *Einwohnen* Gottes, die Vereinigung seines heiligen Geistes mit unserm Grundwillen, so dass unser innerstes Suchen, Streben und Lieben kein anderes ist als das Lieben Gottes, mit dem er uns liebt, uns zu sich zieht, uns mit seinem eignen Willensgehalte erfüllt und in den Strom seiner eignen Willensthaten zur Vollendung seines Schöpfungs- und Heilsziels unser ganzes Innen- und Aussenleben hineinreisst, — nur dieses Einwohnen schliesst den Weg ab, vollendet unsre Religiosität und durch sie unser Erkennen, unser Seligkeitsgefühl, unser gesammtes Leben. Nur vom Wollen aus aber gelangen wir in diese Strömung: *nemo credit nisi volens;* Gottes Geist selbst ist es, der in uns die Tiefen der Gottheit erforscht; da ist unser Erkennen *frei*, dienend *herrschen* wir; schöpferisch, erzeugend, genial ist solches Erkennen, nicht mehr empirisch, nicht mehr unter dem Drucke des Zwangs; in Bewunderung sind wir selig; Gottes Lust ist unsre Lust, sein Wissen unser Wissen, nicht mehr nur Glauben; wir machen uns selbst, durch freies Mitleben mit Gott, zu Gotteskindern, und in all unserm Thun erfüllt Gott in uns selbst sein Gesetz, das damit aufhört, Gesetz zu sein, und zum *Leben* wird, zu seligem Leben in Gott und aus Gott [65].

65) Gegenüber der Verstreuung wesentlich hierher gehöriger Aussprüche in allen Schriften Baaders wird die Benutzung so vortrefflicher Zusammenarbeitungen seiner Lehre in Ein kurzes Ganzes, wie sie namentlich von Erdmann und Pfleiderer

Digitized by Google

So haben wir unsern Satz wieder: Religion ist Leben in Gott und aus Gott, und haben wieder die Willensgrundlage in tiefster und reinster Erfassung und rechter Stellung zu allen anderen Lebensformen, der schon Fichte so nahe war. Und doch, wie entgegengesetzt Fichte und Baader in ihren Lehrgehalten, in ihrer Stellung zum Dogma der Kirche! Auch wir werden nicht viel übrig lassen von der durch Baader auf jener, von uns so völlig anerkannten psychischen Grundlage [66] neu erbauten Orthodoxie! Ein Anderes ist Religion, ein Anderes Theologie. Den Inhalt des göttlichen, der Menschenseele einwohnenden Urtriebs wirft ein Erkenntnissspiegel so ganz anders zurück als ein anderer! Und doch ist es das immer reinere, kräftigere, ungetrübtere Wirken dieses Urtriebs selbst in uns, das die menschliche Wissenschaft von Klarheit zu Klarheit führt. Unser Mühen in der Wissenschaft der Religion ist der Versuch, in unsern Ueberzeugungen die grössere Reinheit dieses Triebs aus ihrem Inhalte zu erweisen.

Die Willensgrundlage im Religionsbegriffe taucht in den ferneren Versuchen der Vollendung dieses Begriffs bald wieder unter, bald wieder empor, und nicht minder verschieden zeigt sich von Neuem die Färbung gemäss dem Vorwalten der psychischen Ausstrahlung des Centrums nach einer ihrer Seiten, oder gemäss der Art der Verbindung und Mischung dieser Seiten. Ein Faden sachgemässer Weiterentwickelung, eine Hauptlinie des Fortschreitens, lässt sich von jetzt ab nicht weiter verfolgen. Wir gehen in kurzer Charakteristik den hervorstechendsten, bedeutendsten Erscheinungen nach, wie sie in der Zeitreihe sich darbieten.

Wenn auch nicht Verfasser einer durchgebildeten Religionsphilosophie im Sinne unsrer Verwendung dieses Titels, darf doch Richard Rothe in dieser Uebersicht nicht fehlen, dessen in seiner „Ethik" dargestelltes theologisch-philosophisches Gesammtsystem auch die Grundlinien zur Religionsphilosophie, im Sinne der Wissenschaft vom inneren Heilsgute, nicht vermissen lässt. In dem Innenleben des religiösen Menschen umfassen sich einander nach Rothe Mensch und Gott bis zu völliger Deckung, obwohl die beiden thätigen Subjecte immer sorgfältig auseinandergehalten bleiben und grösster Werth darauf gelegt wird, dass nicht magisches Einwohnen Gottes, sondern freipersönliches und damit erst wahrhaft sittliches Sichhingeben an die göttliche Einwirkung die fromme Lebensgemeinschaft mit Gott bewirkt. Wirkt nun Gott als Einer und ganzer auf der einen Seite, das menschliche Subject frei

---

vorliegen, zu bevorzugen sein: Erdmann, Die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant, 2. Theil, 1853, namentlich S. 595—600. 609—612. 622—625. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl., 1. Band, 1883, namentlich S. 361—66. Von Baader vgl. man insbesondere: Werke I, S. 191 ff. 178 ff. 182. 187. 28. 51—55. 91. 136 ff. II, S. 281. 344. 354—58 (Fermenta cognitionis). — Verwandt ist Steffens' Christliche Religionsphilosophie (1839), und zwar ohne dass eine neue fördernde Wendung in den Grundbegriffen aufträte. Vgl. die bei Erdmann a. a. O. S. 492 f. angeführten Hauptstellen.

66) Meine schon S. 25 erwähnte Jugendschrift „Reden über Freimaurerei an denkende Nichtmaurer" ging von den zum tiefsten Eigenwesen des Individuums sich verschmelzenden und mischenden zwei Urtrieben aus, dem selbstischen und dem idealen oder göttlichen, und fand im Vorwalten des letzteren, so dass er seinen Widerpart versöhnend in sich aufnimmt, den Urquell wahren Erkennens, seliger Schönheit und ächter Liebe, im Besitze solchen Urquells die Religion, — um auf dieser Grundlage die reinste, von Zumischungen gegentheiliger Elemente freiste Gegenkirche aufzubauen gegen die Kirche Baaders. So auch in meiner Broschüre „Katholicismus und Freimaurerei" gegen Bischof Ketteler, 1862, 2. Aufl. 1865.

Digitized by Google

sich hingebend als Eines und ganzes auf der andern, so läge es nahe, für die Einheit solchen Wirkens auch einen einheitlichen Ausdruck zu suchen, wie ja ein solcher Ausdruck schon im „Wirken" liegt; auf diesem Wege wäre ein göttliches Grundwollen oder ein göttlicher Grundtrieb im Menschen erreicht worden. Aber durch Schleiermachers Einfluss war jetzt die Zweitheilung in Gegensätze und die Viertheilung durch Ueberkreuzung zweier Gegensätze Herr geworden über die Hervorhebung eines einheitlichen Dritten, das die Gegensätze verknüpft. So bleibt die verknüpfende Einheit ein unbezeichnetes X, eine Summe getrennter Eigenschaften, Beziehungen, Thätigkeiten, in Gott, wie im Menschen, und im Verhältnisse zwischen Gott und Mensch. Das Eine Wesen geht auseinander in ein passives und ein actives Verhalten, ein Bestimmen und Bestimmtwerden, und wiederum in ein theoretisches und ein praktisches Verhalten, in Bewusstsein und Thätigkeit. Nun die Ueberkreuzung: das in das menschliche Selbstbewusstsein einwirkende göttliche Selbstbewusstsein ist in ersterem entweder aufgenommen in der passiven Weise einer *Empfindung*, oder activ erwiedert durch einen entgegenkommenden *Sinn*; die menschliche Selbstthätigkeit unter der einwirkenden göttlichen ist entweder ein durch Gott erregter, durch Gott bestimmter, vom Menschen empfundener Trieb, das ist das *Gewissen*, oder ein Fortgehen zu äusserer Thätigkeit, ein *Mitwirken* mit Gott. So entsteht dort aus religiösem Empfinden und religiösem Sinne zusammen im Menschen das *Gottesbewusstsein*, hier aus Gewissen und Mitthätigkeit die *Gottesthätigkeit*. Nur bei der „Mitthätigkeit", hiernach nur einem Viertelsbegriffe der Religion, wird bemerkt, dass wir sie kennen als „in uns wirksame göttliche Gnadenkraft, Kraft des heiligen Geistes". Aber ist nicht dieselbe Kraft auch im „Gewissen", auch im „Sinn", auch in der „Empfindung" wirksam? Es kann gar nicht fehlen, dass auch für diese anderen psychischen Seiten der Sache Worte wie „Thun" oder „Thätigkeit" oder „Wirken" gebraucht werden. Was erst „Empfindung" und „Trieb" genannt war, bedarf überdies noch einer „*Ethisirung*", um der Würde des religiösen Inhalts und der Objectivität dieses Inhalts zu entsprechen, und diese Ethisirung geschieht durch die Einwirkung des jedesmaligen activen Partners, gegenüber der „Empfindung" durch Einwirkung des „Sinnes", den wir bei dieser Gelegenheit als „Verstandessinn", also als die *erkennende*, das Object als solches erfassende Thätigkeit kennen lernen, gegenüber dem „Triebe" durch Einwirkung der sittlich-wollenden, thätigen „Kraft": so wird aus der Empfindung *Gefühl*, deutliches Gefühl von Gottes Objectivität in Freude oder Trauer, aus dem Triebe *Begehrung*, auf dieses bestimmte Object und seinen Inhalt gerichtetes *Wollen*. Wir haben die bekannte Dreiheit wieder, freilich so, dass der erkennende Factor unter dem Namen des „Sinnes" sich ins Gefühl verliert, und dass eine künstliche Vierheit hier das Zusammengehörige theilt, dort das Verschiedene zu nahe zusammenrückt. Und das einheitliche Lebensband geht dabei verloren. Dass zu weiterer Kreuzung und dadurch zu vollständigerer Fassung des Religionsbegriffs noch der Gegensatz von „Individuellem" und „Identischem" hinzuzunehmen ist — wie in Schleiermachers Ethik —, deutet die erste Bearbeitung des Rotheschen Werkes nur an. In der zweiten ist dieser Same zur Reife gekommen. Der Eine Hauptgegensatz heisst hier einfach Denken und Wollen, Bewusstsein und Thätigkeit: das göttliche Denken oder Bewusstsein hat seine „Resonanz" im menschlichen, so entsteht im Men-

Digitized by Google

schen das Gottesbewusstsein; das göttliche Wollen und Thun klingt wieder im menschlichen Wollen und Thun, so entsteht im Menschen die Gottesthätigkeit. Erst weitab von dieser allgemeinen Begriffsbestimmung der Religion erfolgt jetzt die psychologische Gliederung, bemerkenswerther Weise als eine Gliederung des „religiösen *Handelns*", indem dieses sich zerspalten soll in *Erkennen* und *Bilden* — auch hierzu lag in Schleiermachers Ethik das Vorbild — und andrerseits in *individuelles* und *universelles* Handeln: das individuelle religiöse Erkennen ist theils Andacht, theils Contemplation, das universelle Theosophie und Prophetie (Gottes- und Weltwissenschaft), das individuelle Bilden ist theils Beten, theils Seligkeit (Bilden?), das universelle theils ein Umbilden der Welt zum Gottesorgan, theils ein religiöses Schätzen des wahren Werthes der Dinge (Bilden?). So erzeugte die Kreuzung der Gegensätze nur immer grössere Künstlichkeiten. Aber daneben bekundet die zweite Bearbeitung nun doch das lebendigste Bewusstsein der *Einheit* des ganzen religiösen Processes und schildert diesen Process in seiner Gesammtheit als einen Process der *Liebe Gottes* und der *Gottesliebe*, welche die ganze Persönlichkeit von Grund aus, also doch wohl *vor* aller Theilung schon, erfüllt, und deren Ausstrahlungen *alle* getragen sind von sittlichem Wollen, wie sie denn *alle* nichts Anderes sind als sittliches Handeln mit dem Endzwecke des Gottesreiches [67].

Auch Karl Schwarz in der Schrift „Das Wesen der Religion" (1847) steht unter dem Banne der gegensätzlichen Zweitheilungen, doch bei entschiedenster Richtung auf die centrale Einheit, über oder zwischen allen Gegensätzen, als den eigentlichen Sitz der Religion in ihrer specifischen Eigenheit. Es wird Schleiermacher zum Vorwurf gemacht, die grosse Wahrheit, dass „die Religion im innersten Centrum des Menschen ihren Ruhepunct habe und allen Vermittelungen als der absolute Grund vorausgehe", doch wieder insofern verlassen zu haben, als er für dieses Centrum eine beschränkte Fassung wählte — durch die Gefühlsform — und es demnach nicht „als den lebendigen Quellpunct *aller* Vermittelungen" erkannte. Aber eben durch das Vermeiden einer bestimmten psychischen Bezeichnung des Centrums tritt hier das X jener Jugendarbeit Hases wieder in bedenkliche Nähe. Zur kurzen Charakterisirung des Centrums bietet sich der Begriff des *Lebens* dar, da sich ja alle bestimmten Ausgestaltungen nach den gegensätzlichen Seiten hin als Lebensäusserungen zu erkennen geben; aber ein weiteres Eingehen auf den Lebensbegriff in seiner einheitlichen, diesen Auszweigungen vorauszusetzenden Wurzel, das zu unserer Willensgrundlage geleitet haben würde, findet nicht statt. Auch die Einheit des zu Grunde liegenden „Bedürfnisses" oder gesetzten Endzweckes wird eingesehen und dieser Endzweck in die durch Versöhnung mit Gott zu gewinnende *Seligkeit* gesetzt. Anstatt aber in dem auf dieses Ziel gerichteten inneren Leben in seiner Centralität und allumfassenden Tendenz — „Religion ist absolutes Leben, centrales Leben, Leben in und aus dem Mittelpunct" — Wille und Thätigkeit als innersten Kern zu entdecken, spaltet Schwarz vielmehr diesen Kern, als einen in Bezug auf solche Spaltung neutralen Indifferenzpunct, mithin ohne *ihn selbst* durch einen der Spaltungsbegriffe zu bezeichnen, in seiner Entfaltung in die zwei gegensätzlichen Rich-

67) Theologische Ethik, 1. Band, 1845, S. 262—273. Zweite Auflage, 1867, 1. Band, S. 460—482. 2. Band, 173—208.

Digitized by Google

tungen der *Praxis* und des *Wissens*, oder der *Selbstthätigkeit* und des *Selbstbewusstseins* des Absoluten in uns, wie Rothe. Doch gewinnt er eine neue Bezeichnung der lebendigen Einheit, hierin noch näher rückend dem willens- oder triebartigen Kerne, in dem Begriffe des *religiösen Gewissens*[68], ganz abweichend von Rothe. Bei jener Spaltung „gehört das *Gefühl* auf die Seite des *Wissens* und ist subjectives Wissen" — „das Gefühl ist nichts Anderes als das Verklingen des Wissens in der Musik des Innern"; ihm parallel, als subjectivste Seite des Thuns, steht im Felde der Praxis „der *Antrieb*". Dabei ist ganz verkannt, dass das Gefühl einem Begehren entspricht, in Lust und Unlust bejahte oder verneinte Triebregungen anzeigt, also nur verständlich ist aus einem Trieb- und Willensleben. Zur Kreuzung — in Schleiermachers Art — wird auch hier ausserdem der Gegensatz des Individuellen und Allgemeinen herangezogen. Immer wieder drängt es zur bestimmteren Fassung des zwischen diesen Gegensätzen liegenden Einen: „die Religion ist *Process*" — lesen wir — und „die *Thätigkeit* und *Wirklichkeit* der Religion sind die zusammengehörenden Momente dieses Processes". Für diese einheitliche, centrale Verwirklichung der Religion giebt es sogar ein besonderes Lebensgebiet, das des *Cultus:* „es ist noch nicht die theoretische und praktische Bewegung des Inhalts geschieden; diese Scheidung erfolgt mit dem ersten Schritte aus dem Cultus heraus". Durch diese Scheidung kommt es zu religiösem Wissen und zu praktischer Religiosität, die ihre besonderen religiösen Formen in ihrer reineren und zielentsprechenderen Entwickelung immer mehr fallen zu lassen haben und Eins werden müssen mit *Wissenschaft* und *Sittlichkeit.* Der „*Glaube*" dagegen fällt mit dem centralen religiösen Lebensgrunde oder dem „religiösen Gewissen" in Eins zusammen; es ist darin ein theoretisches und ein praktisches Element enthalten, das *testimonium spiritus sancti* mit den darin ergriffenen göttlichen Schauungen von unmittelbarer Ueberzeugungskraft, und ein *amor ecstaticus*, die göttliche Liebe, die mit solchem Schauen aber doch unmittelbar zusammengeht. So wäre denn selbst wieder im Centrum eine Zweitheilung, die hinter sich eine Einheit haben muss in der gesammten Lebensbeziehung auf Gott; es bleibt dafür bei der Bezeichnung „Leben": „Die Philosophie ist Wissen, die Religion allem Wissen vorangehendes, Wissen wie Thun in sich tragendes Leben, absolutes *Leben*". Die Hinausarbeitung des religiösen Innern in die Formen der Wissenschaft und der Sittlichkeit gelten dabei nicht, wie bei Rothe und Früheren, selbst als Auswirkungen des *religiösen* Lebens *als* religiösen, sondern werden streng abgeschieden von dem Gebiete der Religion, die ihre Richtung nur auf das *Princip* nimmt, nicht auf die *Endzwecke* der Auswirkung, in der Einheit des *Centrums* ruht, nicht dem Kampfe der *Gegensätze* folgt, nicht centrifugal nach *aussen* geht, sondern centripetal nach *innen*, nicht werkthätige *Arbeit* ist, sondern *Sabbatsgenuss.* Die Religion ist auch nicht das Innerliche in Gestalt eines Impulses zur Sittlichkeit; sie ist vielmehr erst wieder das *Princip* dieses Impulses; sie verhält sich als „*das Potentielle*" zu der herausgesetzten Wirklichkeit, worin

---

68) Aehnlich hat später Schenkel hinter der Dreiheit des Wissens, Fühlens und Wollens, welche sämmtlich ungeeignet seien, als Organ oder besonderer Sitz der Religion zu gelten, das *Gewissen* als specifisches Religionsorgan oder als religiöse Grundfunction angesetzt: „Christliche Dogmatik vom Standpuncte des Gewissens", 1858 f. „Grundlehren des Christenthums", 1877.

Digitized by Google

dieses Potentielle seine actuelle Vollendung findet. Ihre *eigne* Welt, ihre eigne Verwirklichung, ihr eignes Lebensgebiet, hat die Religion im *Cultus* und *nur* im Cultus[69].

Eine Frucht tiefgreifender historischer Orientirung, an der heiligen Schrift, besonders aber auch an den Aussprüchen Luthers, die in überraschender Fülle und mit schlagender Kraft aus seinen sorgfältig durchforschten Schriften hervorgeholt sind, tritt bald nach dem Buche von Schwarz der Religionsbegriff Christian Hermann Weisses zuerst in kürzerer Ausführung und in besondere Anwendungen verschlungen in dessen anonymen „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" auf (1849). Nicht allzu lange danach geschrieben, wenn auch erst später gedruckt, als die Darstellung im grösseren Zusammenhange bereits vorlag, bringt der Artikel „Glaube" in Erschs und Grubers Encyklopädie vor Allem die erkenntnisstheoretischen Grundlagen hinzu, auch jetzt noch unentbehrlich zum vollen Verständniss besonders des Begriffs der „*religiösen Erfahrung*", der in der grossen Gesammtdarstellung der „Philosophischen Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" (1855—1862) Weisses Entwickelung des Religionsbegriffs beherrscht. Aber es darf die Warnung hier nicht übersehen werden, dass der Erfahrungscharakter der Religion hier nur hervorgehoben ist für die „bestimmte Beziehung", die der Religion „als Erkenntnissquelle für die Wissenschaft" zukommt. *Soweit*, will Weisse sagen, als in der Religion Erkenntniss enthalten ist, steht sie unter dem Gattungsbegriffe der Erfahrung; keineswegs geht ihr Wesen in dieser einen ihrer Seiten auf, und diese Seite ist nicht das Innerste, das Eigenste an ihr. Schleiermacher, den Weisse als Vorgänger in hohen Ehren hält und zum Ausgangspuncte nimmt, hat nach ihm das unbestrittene Verdienst des Hinweises auf die eigene Wirklichkeitssphäre der Religion im Innersten des Menschengemüths, die sie einnehmen muss, ehe es zur bewussten Erfassung ihres Inhalts und zu näherer Erkenntniss desselben kommen kann. Aber Schleiermacher sei zu bekämpfen, wenn er diese eigenthümliche Realität des religiösen Innenlebens in das Subjectivste, was es giebt, in das *Gefühl*, einschliesst oder aus diesem herausspinnen zu können meint. Er, Schleiermacher, selbst werde durch das Bedürfniss inhaltvollerer Ausführung des Religionsbegriffs darüber hinausgedrängt. Das Gefühl, das im specifisch *ästhetischen* Gebiete allerdings jenen Vorrang beanspruchen darf, ist für die Religion nur „ein untergeordnetes, die wesentlichen Momente begleitendes Moment". Wenn im ästhetischen Gebiete, der wahren Domaine des Gefühls, eine Teleologie waltet, die das subjective Erlebniss des Lustgefühls als ihr Endziel vor Augen hat, so geht die Teleologie der Religion einerseits auf „äussere und innere *That*", andrerseits auf ein „beharrendes *Dasein*", auf eine „bleibende Existenzform des Geistes und seiner Persönlichkeit". Der Gesammtbegriff des religiösen Endziels ist der des *Heils*, und damit sei das Gebiet innerer Erfahrung, dem die religiöse Erfahrung angehört, als das *sittliche* oder *praktische* erkannt. Antriebe sittlich-praktischer Art haben sich erst die Form des Gefühls zu geben, um das zu erzeugen, was dann religiöses Gefühl heissen wird. Dieses Gefühl ist so keineswegs, wie Schleiermacher will, ein „Innerstes", vielmehr „nur die Erscheinung eines

69) Das Wesen der Religion, 1847, S. 129. 9. 16—25. 43 f. 59—69. 115. 123 f. 131 f.

Digitized by Google

hinter ihm verborgenen, von ihm, dem flüchtigen, schnell vorübergehenden, leicht zu verändernden oder umzustimmenden, von Grund aus unterschiedenen Inneren; nur *dieses* Innere, die *sittliche Substanz* oder *Entelechie* ist das eigentliche Element der religiösen Erfahrung". So bedarf es einer Ergänzung Schleiermachers durch Kant und Fichtè; Schleiermacher selbst hat sich dieser Ergänzung mehr noch in seiner Ethik, als in seiner Religionslehre angenähert, indem er dort unverkennbar vom Begriffe des *höchsten Gutes* seine Theorie wesentlich tragen lässt. Das höchste Gut der Religion ist in dem urchristlichen Worte *Himmelreich* ausgesprochen. Ist dieses höchste Gut dem darauf gerichteten Triebe nun allerdings zunächst im *Gefühle* gegenwärtig, so dass in diesem Gebiete „jede, wenn auch noch so unvollkommene Erkenntniss des Gegenstandes vom Gefühl abhängig" bleibt, so tritt die Erkenntnissform sonach erst in die dritte Reihe der Gestaltungen des innern Religionslebens und das Wort Pascals bewährt sich, dass man die göttlichen Dinge erst lieben müsse, ehe man sie zu erkennen vermag. Jene innersten, praktisch-sittlichen Erlebnisse aber, wie sie auf ein höchstes Gut der *Lebensgemeinschaft* gehen, auf ein *Reich* in Gott verbundener persönlicher Glieder, sind auch in ihrer ganzen Fülle nicht in der Isolirung der Einzelpersönlichkeit und in ihrer Versenkung in sich selbst zu gewinnen; es sind vielmehr Erlebnisse des Austausches und gegenseitiger Bestärkung, Erhöhung, Bereicherung in *historischen Gemeinschaften*. So ist denn die religiöse Erfahrung allenthalben ein Product organischer geschichtlicher Entwickelung, aber diese Entwickelung, weit entfernt, eine nur menschliche zu sein, ist eine *gottgetragene*, durch eine göttliche Nothwendigkeit allerorten und in jedem Zeitpuncte hervorgetrieben, deren sich eine *freie menschliche Willensthätigkeit* nach dem Masse ihres jedesmaligen Vermögens bemächtigt. In diesem Sinne ist „jede einzelne geschichtliche Religion als ein Versuch zu betrachten, in jener eigenthümlichen Richtung sittlicher Willensthätigkeit, welche dem unmittelbaren Selbstbewusstsein sich im religiösen Gefühl ankündigt, für den menschlichen Geist ein oberstes oder höchstes Gut zu gewinnen, das von allen Gütern der weltlichen Sittlichkeit wesentlich unterschieden ist, oder, mit anderen Worten, ein *Band* zu knüpfen, welches in gleich organischer Weise diesen Geist an die *übersinnliche Welt* und an die *Gottheit* bindet, wie die Bande weltlicher Sittlichkeit ihn mit sich selbst zu verbinden dienen". Aber „nur einmal im Laufe der Weltgeschichte kann der Versuch vollständig oder im eigentlichen Sinne gelingen; denn das höchste Gut ist selbst nur Eines". Die Verschmelzungen der religiösen Erlebnisse mit einengenden Triebinhalten weltlicher, politischer Sittlichkeit oder mit ästhetischer Phantasieproduction nöthigen zu fortgehender Reinigung, Entsinnlichung, Befreiung von Nationalschranken, Erhebung zum Ueberweltlich-Zukünftigen. Doch dürfen wir alles Erfahren innerer religiöser Erlebnisse in der Menschheit *Offenbarung* nennen. „Ohne die Voraussetzung einer ausdrücklichen Thätigkeit Gottes, einer Lebensmittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen, bliebe der Begriff jener Lebensgemeinschaft des Menschlichen und des Göttlichen undenkbar, in welchem wir doch den allgemeinen und wesentlichen Inhalt alles Religionsglaubens, den Grund und Kern des religiösen Gefühls, erkannt haben". Aber in einem engeren Sinne ist Offenbarung die Entfernung einer Hülle; die mythologische Hülle fällt erst vollständig in der religiösen Er-

Digitized by Google

fahrung Israels, die ethnisch-politische in der Religion Jesu, die, auch ihrerseits in ihrem tiefsten Grunde eine sittliche Willensthat, nach seinem eigenen Ausspruche (Mtth. 11, 12) „gleich der That eines Räubers dem Himmelreiche Gewalt anthat und seinen Besitz erstürmte" und nun erst „die Idee des höchsten Gutes, des Himmelreiches, in ihrer Reinheit, Klarheit und Vollständigkeit zum Bewusstsein gebracht" und zur Erreichung des Besitzes dieses Guts, des *Heils*, die Wege gezeigt hat und selbst gegangen ist. Jesu *Lehre* ist organisch verwachsen mit seiner *Persönlichkeit* und seinen *Thaten* und „kann nur im Zusammenhange mit beiden verstanden werden". Seine wesentliche That nach aussen ist die Schöpfung der *christlichen Kirche*, zunächst im Jüngerkreise. Die Kirche giebt „dem Strome des religiösen Gefühls ein sicheres Bette", dem „Reiche Gottes eine feste Stätte unter den Menschen"; aber damit ist nur ein neuer Anfang fortgehender göttlicher Offenbarungsthaten auf der gewonnenen Grundlage der reinen Idee des Gottesreichs, ein neuer Anfang menschlich-geschichtlicher, freier Aneignung gegeben. In einem weit späteren Abschnitte der „Dogmatik", in den Zusammenhängen der Heilslehre, reihen sich hieran Ausführungen über den Begriff des *Glaubens*, die bei grosser philosophischer Klarheit und tief eindringendem Verständniss der biblischen und geschichtlichen Anknüpfungspuncte zugleich so ernst erbauend und die Seele läuternd wirken, dass wir die geringe Beachtung der Werke Weisses in der jüngeren Theologie um so tiefer beklagen müssen. Der Glaube bezeichnet ihm „die Thatsache im Seelenleben der Einzelnen, wodurch der Process *geistiger Wiedergeburt* zur Entscheidung gebracht, das *Heil ergriffen* und für alle Ewigkeit der Person angeeignet wird"; er ist die durch „Aneignung eines Gutes von unendlichem Werthe" für Gemüth und Wille errungene, „wie auch immer für das Bewusstsein motivirte und gestaltete, *Heilszuversicht*". Dieser Glaube ist es, der nach Luther „die Person wandelt". *Gottesliebe* und *Hoffnung* sind in ihm mitenthalten, ja mit ihm Eins. Mit dem Glauben als solcher innerster Willensthat ist das Heil der Persönlichkeit entschieden, auch *schon* bei dem Religionsgehalte niederer geschichtlicher Stufen; aber im Verkehr mit Christus und den Seinen gewinnen wir von solchem Besitze das klarste, sicherste, reinste Bewusstsein und die ungeschwächteste Wirkung [70].

Weisse steht an der Schwelle einer neuen Zeit; er leitet über zu der Periode eines immer herrschender werdenden, die früheren, nach Kant wieder erneuten Erkenntnissansprüche der Philosophie immer entschiedener zurückweisenden *Empirismus*. Schon Weisse leitet in verwandtem Sinne auf Kant zurück, wie es in extremerer Meinung bald nach seinem Tode zur Tagesparole der Philosophie wurde [71]. Für die Erkenntniss aus reiner Vernunft, *a priori*, behält Weisse nur eine Uebersicht allgemeinster Formen des *möglichen* Daseins übrig und eine Ableitung der, wesentlich mathematischen, Gesetze oder Bedingungen, ohne deren Einhalten von *Möglichkeit* eines Da-

70) Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche, 2. Aufl., 1849, die 3. und 4. Rede, im Besondern S. 115. 122. 126 f. Artikel „Glaube" bei Ersch und Gruber, I. Sect, 69. Band, 1860, besonders S. 119. 123. 125 f. Philosophische Dogmatik I, 1855, die zwei ersten Abschnitte bis S. 122; die wörtlich citirten Stellen: S. 15. 30. 33. 36 f. 43 f. 62 f. 77. 106. 112. 120. — Band III, 1862, S. 454—482; im Einzelnen 466 f. 469 f 476 ff.

71) Man vergleiche seine Rede: „In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat", Leipzig 1847.

Digitized by Google

seins keine Rede sein kann. Nur galt ihm dieses *A priori* formeller Begriffe und Gesetze, trotz oder vielmehr wegen seiner Leerheit, keineswegs für eine nur menschliche Handhabe zur subjectiven Bearbeitung der Erscheinungen, sondern für den objectiv wahren, ewigen, unbedingt geltenden Rahmen des Möglichen; ausserhalb dieses Rahmens ist keine Wirklichkeit denkbar, nur innerhalb dieses Rahmens, eingeschränkt von den Grenzen, die er zieht. Auch für Gottes Wirklichkeit und für Gottes Wirken gelten diese Grenzen; sie sind, wie der menschlichen, so der göttlichen Vernunft ewig-nothwendiger, selbstverständlich-wahrer Gehalt, sonach letzter Hintergrund des göttlichen Wesens selbst, Möglichkeitshintergrund, von dem alle *wirklichen* Lebensäusserungen des göttlichen Wesens sich abheben müssen, ohne ihn aufheben zu können; ebenso natürlich dann auch die Wirklichkeiten des Weltdaseins, die durch Gottes eigne Wesensverwirklichung erst vermittelt sind. *Wenn* sich Etwas verwirklicht und *was* sich verwirklicht, unter allen Umständen ist es an die Formen und Gesetze der Vernunftmöglichkeit, der allgemeinen Denkbarkeit, gebunden. Weiter aber reicht die Vernunft, die Apriorität, die logische Nothwendigkeit, nicht. *Dass* sich überhaupt aus jenem Hintergrunde der Vernunftmöglichkeit hervor Etwas verwirklicht hat, und *was* sich verwirklicht hat, dies ist nicht mehr construirbar, nicht aus den logischen Möglichkeitsgesetzen selbst mehr ableitbar. Wiederum nicht, als wäre nur das menschliche Erkennen in diesem Sinne beschränkt; die Beschränkung liegt in der Sache selbst. Nothwendig, Vernunftinhalt, logisch nicht anders möglich, *sind* eben nur jene allgemeinen Formen und Gesetze, deshalb entspricht ihnen, aber auch *nur* ihnen, eine Erkenntniss aus logischer Deduction *a priori*; das *Wirkliche* aber, das Eintreten von Verwirklichungen und deren besondere Beschaffenheit, *ist nicht nothwendig*, es hätte ebenso gut ausbleiben oder anders werden können — in den reinen Vernunftnothwendigkeiten leerer Möglichkeitsumgrenzung lag dagegen kein Hinderniss —; es ist durch die Vernunftgesetze nur ermöglicht, aber nicht ernöthigt; also ist alles Wirkliche aus *Freiheitsthat* entstanden und, wie nicht logisch deducirbar, so nur in seiner Thatsächlichkeit, wie sie eben hervorgetreten ist, durch *Erfahrung* erkennbar.

Die Uebereinstimmung mit des späteren Schelling Zertheilung der Philosophie in eine „negative“ oder „reinrationale“ Philosophie, Ueberschauung der Möglichkeiten des Seins, und eine „positive“ oder „geschichtliche“ ist unverkennbar; aber Weisse schneidet zwischen beiden Theilen noch schärfer durch; er kann bei der leeren Allgemeinheit seines Rationalen oder Nothwendigen mehr Ernst machen mit der freien Thatsächlichkeit des Wirklichen. Eben dadurch leitet er zum *Empirismus* über, auch in der Religionsphilosophie. Die abstracten Möglichkeitsgesetze der reinen Vernunft, des absoluten Hintergrundes von Gottes wirklichem Leben und Schaffen, sind kein Gegenstand der Religion. Diese hat es nur mit dem Lebens- und Heilsgehalte zu thun, der in concreter Fülle durch die Maschen jenes logischen Netzes sich durchrankt, im Innern Gottes, dann in der gegebenen Welt, endlich in einer Welt, die mit dem ersehnten höchsten Gute zusammenfällt. Alle diese Wirklichkeiten hängen nach Weisse an einem aus der göttlichen Vernunft hervorgebrochenen Freiheitsacte, der auch hätte ausbleiben können, der aber thatsächlich eingetreten ist, wie wir — aus *Erfahrung* wissen oder,

Digitized by Google

wo dies nicht möglich ist, in unsrer *Glaubenserfahrung* als eine Gewissheit eigner Art in uns vorfinden, welche wir der Macht persönlicher Gemüthserlebnisse und ihrer Verstärkung innerhalb geschichtlicher Gemeinschaften verdanken. Wie nun aber, wenn Andre solche Erlebnisse nicht oder ganz andere haben? Ihnen ist nicht zu helfen. Und auch die religiösen Erfahrungen tiefster und höchster Art schliessen eine individuelle, einzigartige Ausgestaltung für jeden Einzelnen nicht aus, sondern fordern sie [72]. Wieviel mag er dann von diesem Individuellen auch auf *Gott* übertragen, indem sein Glaube seinem eignen individuellen Seelengehalte doch sicher nicht weniger Stoff entnimmt als den geschichtlichen Gemeinschaften, deren Glieder doch auch ihrerseits allenthalben individuell Gestaltetes bringen, das ihm, dem Anderen, aber fremd bleiben muss! Auch Weisses Gott, wie ihn seine Glaubenslehre zeichnet, ist nicht Jedermanns Gott und mehr Jakob Böhmes als Jesu Gott; die ihm an Stelle der zweiten trinitarischen Person von Weisse verliehene *Gemüths-* oder richtiger *Phantasiewelt*, ein freies Gähren durcheinanderwogender herrlicher Gestalten möglicher Wesen und möglicher Welten, die zur Schöpfung drängen, verräth die Neigung zu frei spielendem Phantasieleben im Elemente des Lichts und des Schauens. Jeder, der Weisse kannte, weiss, dass auch von ihm gilt: „in seinen Göttern malt sich der Mensch". Ein Musiker oder vorwiegend musikalisch geniessender Phantasiemensch, derselben Zeit auslaufender Romantik angehörend, hätte jene zweite göttliche Hypostase mit „Hall und Schall" ausgefüllt, wie dies Jakob Böhme sich ebenfalls nicht entgehen liess. Aber auch abgesehen vom Individuellen, worin liegt für die religiöse Erfahrung, für das Ergriffensein vom vorgestellten, gefühlten, gemeinsam erfahrenen, geschichtlich verstärkten Inhalte eines Gottesbundes oder Himmelreichs als höchsten Gutes, die Wahrheitsgewähr, die den *Glauben* erzeugt, den Glauben, wie ihn Weisse am liebsten nach Hebr. 11, 1 auffasste, als einen Verheissungsglauben, ein zuversichtliches Hoffen auf einstige volle Wirklichkeit des jetzt in jenen Erfahrungen des Innenlebens erschauten und vorgeschmeckten Heiles? — und damit zugleich, ja als Bedingung dazu, den Glauben, dass *Gottes* wirkliches Wollen sich in diesen unsern und unserer geschichtlichen Verbände und unserer religiösen Heroen glücklichen, hinreissenden, edelsten Idealphantasien offenbare? Ist doch selbst noch die höchste, vollendetste „Offenbarung" dieser Art von Weisse mit vollem Rechte in den Fluss des geschichtlichen Werdens gestellt, den wir heute für abgeschlossen zu halten keinen Grund sehen, wenn unser ganzer Offenbarungsglaube nur auf der Thatsächlichkeit gewisser innerer Erfahrungen ruht, die uns keine logische Nöthigung liefern, überbietende oder abändernde spätere Erfahrungen für unmöglich zu halten. Auch der Illusionismus Feuerbachs und der Buddhismus Schopenhauers kennen die religiösen Geschichts- und Seelenerfahrungen Weisses, ohne zum *Glauben* daran einen Uebergang zu finden. Objectiv, sachlich zwingend, fehlt in der That dieser Uebergang, so lange man ihn nicht in logischen Mittelgliedern *denkend* aufzufinden weiss, also sich von der „Erfahrung" als solcher entfernt. Feuerbach hat jene seligen Idealgebilde im Menschengeiste bekanntlich nur für Ausgestaltung menschlicher Wünsche erklärt, die mit einem

72) Philos. Dogmatik I, 48. III, 471.

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF

wirklichen Gotteswillen und Gottesziele Nichts zu thun haben, und Schopenhauer für Reste des thörichten und schlechten „Willens zum Leben", die nach ihm überwunden und aufgelöst werden sollen in der angeblich höheren, edleren, ja christlicheren Erfahrung des mönchischen Büssers und Abtödters aller Begehrungen, der das Heilsgut im leeren, gestaltlosen Nirwana ergreift und dadurch den getäuschten, sogenannten göttlichen Urwillen an Weisheit und ethischer Reinheit weit übertreffen soll [73].

Man wird uns einwerfen: kommt ihr denn weiter? — habt ihr nothwendige, logisch zwingende Erkenntnisse zu bieten vom Willen Gottes und vom Heilsziele an Stelle jenes so tief gegründeten, seelenvollen, gemüthreichen Heilsglaubens, der doch auch die Stützen der Gemeinschaft, des geschichtlichen Gewordenseins und der sichtlich aufsteigenden Weltentwickelung, dem geglaubten Heilsziele zu, für sich verwerthet? Wir werden sofort zustimmen, wenn uns der Glaube an religiöse Erfahrungen angewiesen wird als einzige Hilfe, einziger Rettungsanker des erkenntnissschwachen Menschen; aber so ist es nicht bei Weisse. Für Weisse existirt auch objectiv, in Gott selbst, kein Band zwischen seinem Wesensgrunde und seinem wirklichen Willen; für Gott selbst führt in seine eigne volle Wirklichkeit nur ein frei aus der Urvernunft hervorgebrochener Act, der unter vielen anderen nur eben „möglich" war und dessen, sowie *jedes* anderen, Unterbleiben ebensowohl „möglich" war. Und ebenso frei bewegen sich aus dem von Gott gelegten Weltgrunde die creatürlichen Mächte Gott entgegen, bald entgegenstrebend im feindlichen, bald entgegengehend im freundlichen Sinne. Was giebt uns irgend Gewähr hiernach, dass unsre religiöse Erfahrung mit ihrem Heilsziel auf Seiten *Gottes*, nicht auf Seiten unsers *widergöttlichen* Willens liegt? Hier dürfen wir nicht sagen, unser Glaube sei der gefühlte Instinct oder die intuitive Gewissheit eines *objectiven* Bandes zwischen Gottes Wesen und seinem Willensziel; denn ein solches Band besteht nicht. Hier war *gleich* möglich, *objectiv* gleich möglich, dass aus der Urvernunft der Freiheitsact eines thörichten, übelwollenden Gotteswillens hervorbrach und unser Heilswille ein machtloses, aussichtsloses Gegenstreben dagegen darstellte. Aber wir *wünschen* nicht so — wenigstens Weisse; Schopenhauer anders — das allein entscheidet hier den Glauben, Feuerbach behält Recht; der *Empirismus* zieht in die Religionsphilosophie ein, der nur das Ende haben kann, dass die Religionsgeschichte erzählt wird, jeder Einzelne seine religiösen Innenerlebnisse erzählt, die geschichtliche Gemeinschafts- und Machtentwickelung solcher Erlebnisse verfolgt wird, und alles dieses auf seine Entstehungsursachen zurückzuführen gesucht wird. Aber wo bleibt der *Heilswerth* und die *Wahrheit* solcher Religionsinhalte, und wo die Aufforderung, diese auch ferner festzuhalten, zu bestärken, zu nähren?

73) Siehe Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" I, § 68—71. II, Cap. 48 und „Parerga und Paralipomena" II, § 178 ff. in den Bänden II, III, VI der gesammelten Werke.

Digitized by Google

III.

Der Einfluss erneuter erkenntnisstheoretischer Bedenken.

Dem Absturze in Empirismus von der Höhe der speculativen Religionsphilosophie des nachkantischen erneuten Dogmatismus suchen vermittelnde Denker zu begegnen, die doch dem jetzt neu belebten *Kriticismus* bereits grössere oder geringere Einräumungen machen. So gelangen wir zu dem Dreigestirn Pfleiderer, Biedermann, Lipsius, dem in den siebziger Jahren die Weiterführung im Dunkel unsrer Wissenschaft wesentlich anvertraut war. Neben ihnen wäre nur noch Alex. Schweizer zu nennen, der aber im Wesentlichen den Standpunct Schleiermachers festhielt, wenn er auch anerkannte, dass das fromme Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit zunächst nur Wurzel der Religion ist, aus der ein Erkennen und Thun aufwächst, freilich um doch in jenes fromme Gefühl als das eigentliche Religionsziel wieder zurückzuwirken. Im Uebrigen ist Alles, was hier für uns in Betracht kommt, in Schweizers Lehre mit der von Lipsius gemeinsam, während die nunmehr in den ersten Rang der Fortarbeit tretenden *erkenntnisstheoretischen* Erörterungen bei Lipsius allein die Beiden gemeinsamen Grundlagen vollständig aufdecken [74].

Auch Fichte, der frühere Schelling und Hegel hatten nicht rein *a priori* construirt, sondern nur auf diese Weise, aus reiner Vernunft in allgemeinen Begriffen, zu *reconstruiren* gesucht, was zuvor aus der Erfahrung ihnen als Weltinhalt oder ideale Forderung entgegengetreten war. Ja, würden sie sich nicht gewundert haben, wenn ihnen auch nur die Absicht oder der Wunsch zugetraut worden wäre, frei aus der Vernunft, ohne Hinblick auf Erfahrenes, ihre Systeme zu entrollen? Sollte jenen Männern wirklich etwas Neues gesagt worden sein, wenn ihnen eingehalten worden wäre: ihr musstet doch erst Pflanzen gesehen haben, um dem Pflanzenreiche seine Stelle in dem Triadensysteme eurer Constructionen aus reiner Vernunft anweisen zu können, ihr musstet Kunsterscheinungen und religiöse Erlebnisse, Gefühle, Mythen erst aus der Erfahrung kennen, ehe ihr diese Dinge nach eurem Schema von Satz und Gegensatz, Subject und Object und dgl. rubricirtet, und auch ihre einzelnen Merkmale musstet ihr zuvor in der Erfahrung bemerkt haben, ehe ihr sie aus dem ihrer Systemstelle entsprechenden Grundbegriffe logisch abzuleiten suchtet —?

74) Schweizer, Christliche Glaubenslehre, 2. Aufl., 1. Band, 1877, S. 100 f. 106.

Digitized by Google

Bereits Schleiermacher und Krause hatten diese Unentbehrlichkeit der Erfahrung erkenntnisstheoretisch begründet und ins System selbst hiernach principiell aufgenommen, ohne doch so weit zu gehen, wie der spätere Schelling und Weisse, welche den Grund jener Unentbehrlichkeit im Urprincip der reinen Vernunft selbst suchten, das nur Construction von Möglichkeiten, nicht von Wirklichkeiten zulasse, so dass letztere nur freien Willensthaten ihren Ursprung verdanken könnten. Die äusserste Consequenz hiervon, die bei Weisse deutlich wurde — dass der reale wirkliche Gott selbst aus der Urmöglichkeit heraus frei, grundlos, in der Zeit einmal (ja, heisst das nicht so viel wie zufällig?) plötzlich ins Dasein gelangt wäre, was ebenso gut hätte ausbleiben können, so dass auch Gott selbst von seinem eignen realen Sein, Wollen, Wirken immer nur eine Kenntniss durch *Thatsachenerfahrung* haben konnte, die ihn selbst immer von Neuem überraschen und verwundern musste —, diese Consequenz musste von der Nachfolge in dieser Richtung zurückschrecken. Wir bemerken dies deutlich bei Pfleiderer[75], der sonst, namentlich in der frühesten Bearbeitung seines religionsphilosophischen Werkes, zu den Wenigen gehört, die gern und oft an Weisse erinnern, und zu den Wenigen, die ihn ordentlich studirt haben. Dennoch konnte man sich schwer der Wahrheit entziehen, dass der *wirkliche* Gott nicht blosse Vernunft sein kann, dass diesem absoluten Urprincip, wenn es überhaupt als solches stehen zu lassen ist, jedenfalls das *Wollen*, als Realprincip in Gott, das zugleich zur Welt überleitet, hinzuzufügen sei. Wird nun aber hierbei nicht, wie bei Weisse, auf eine ewige, in sich nothwendige, reale Wesenhaftigkeit Gottes verzichtet, auch nicht, wie beim späteren Schelling, der nicht ganz so weit geht, immer noch die Realisirung der in Gottes Wesen eingeschlossenen Potenzen an absolute Freiheitsacte geknüpft, so bleibt die *Vernunftconstruction a priori* das eigentliche Erkenntnissideal, wenigstens für die Gotteserkenntniss, und der *Empirismus* wird mehr oder weniger nur als Zugeständniss an die menschliche Erkenntnissschwäche zur methodischen Ergänzung zugelassen, wie bei Schleiermacher und Krause. Die hiermit bezeichnete Mittelstellung ist im Allgemeinen, bei mehrfacher Abwandlung, die Pfleiderers. Der Gott der „persönlichen, unendlichen Liebe", den bereits die genannte erste Bearbeitung seines Werkes kennt, und den die jüngste als selbstbewussten, in sich seligen, vernunftgetragenen Liebeswillen ausführlicher entwickelt, ist doch auch in dieser letzten Ausführung noch „*stets bestimmt durch die Gedanken der göttlichen Vernunft*, die eben durchaus vernünftige, unter sich systematisch zusammenhängende und darum ewige Wahrheiten sind, an welchen auch Gott Nichts ändern kann, weil er Nichts daran ändern wollen kann, ohne sich selbst zu widersprechen"[76]. Hiernach darf uns nicht wundern, dass Pfleiderer, trotz der materiellen Abweichung vom Hegelschen Panlogismus und der Hinwendung zu Baaders, Schellings, Schopenhauers *Willensabsolutem*, doch formell von vorn herein noch ganz dieselbe Reconstruction des Erfahrungsinhalts aus reiner *Vernunft* anstrebt, wie Hegel, ja sogar in der Methode von Satz, Gegensatz und höherer

75) „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte", 1. Band, 1869, S. 236.
76) „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage", 2. Aufl., 2. Band, 1884, S. 293. Im Uebrigen daselbst S. 276—290. Vgl. „Die Religion, ihr Wesen etc.", 1. B, 186 f.

Digitized by Google

Einheit [77]. Und wenn hierbei die Reconstruction doch nicht, wie bei Hegel, von oben her, aus der göttlichen Urvernunft heraus, versucht wird, sondern auf dem Wege einer philosophischen Religionsgeschichte, die als innersten Kern der wirklichen historischen Religionsentwickelung uns das sich selbst entwickelnde *wahre Wesen* der Religion enthüllt und eben deshalb „genetisch-speculativ" heissen darf, so ist diese Beschränkung nichts Anderes als die Wirkung jenes *methodischen* Empirismus, der gegenüber den menschlichen Erkenntnissschranken eingeräumt werden musste. Die „Rückkehr des Absoluten zu sich selbst" in Hegels einzelnen Theilen der „Philosophie des absoluten Geistes", dieser aus der empiristischen menschlichen Erniedrigung *wieder* „aufsteigende Gang der Erkenntniss, dem ja auch die ebenfalls geschichtsphilosophisch behandelte „Philosophie der Religion" Hegels angehört, dieser von *Erfahrung* aufsteigende Erkenntnissweg wird hier als der für den Menschen allerdings *einzig mögliche* festgehalten.

Wir bemerken in der dritten und letzten Bearbeitung des Werkes eine noch weitergehende Trennung von der „speculativen" Methode und von Hegel, damit zugleich erst ein klar herausgearbeitetes Selbstbewusstsein über den methodischen Empirismus und die gewollte Abgrenzung desselben gegen das mit ihm zu verbindende logische Denken. Die früher als „Psychologie der Religionsphilosophie" (in dem Werke von 1869) oder als Lehre vom „Subject des religiösen Bewusstseins" (1878) bezeichneten Abschnitte sind jetzt — wir meinen, nicht zum Vortheile der Sache — ganz gefallen, ihr Inhalt aber theilweise in den Schlusstheil verarbeitet, welcher als Lehre von der „Bethätigung des religiösen Bewusstseins" dem dogmatischen *locus de ecclesia* entspricht. Hier ist es, wo jetzt das Verhältniss der Religion zur Wissenschaft eine weit eingehendere Besprechung erfährt als in den früheren Bearbeitungen, und zwar in dem soeben angedeuteten Sinne. Das Wort „Speculation", das nur noch einmal gelegentlich auftritt, bezeichnet jetzt ein von der Erfahrung in der Weise der gewöhnlichen Induction aufsteigendes hypothetisches Denken, das allenthalben nur *Wahrscheinlichkeit* und *Analogien* zu menschlichem Dasein zu erreichen vermag; die früheren Schilderungen der Speculation als der „höhern Synthese" über Mystik und Rationalismus sind beseitigt; an die Stelle, die sie früher einnahmen, tritt eine Vertheilung der Erkenntnissarbeit an Erfahrung und logisches Denken, bei der für letzteres nur die formale Thätigkeit des Verknüpfens der gegebenen Inhalte nach gewissen, *a priori* in der Vernunftanlage liegenden *Regeln* übrig bleibt, eine Scheidung, welche direct an Weisse erinnert. Es finden sich sogar Andeutungen, nicht ganz im Einklange mit dem in der Gotteslehre, laut eines vor Kurzem citirten Ausspruchs, nahezu noch festgehaltenen Vernunftdeterminismus, von einer jetzt auch ähnlich, wie bei Weisse und dem spätern Schelling, in die Metaphysik selbst eindringenden entsprechenden Scheidung: das Wesen der Dinge könne niemals „in formalen Kategorien" — also durch reine Vernunft, welche jetzt eben nur diesen formalen Inhalt haben soll — erschöpfend ausgedrückt werden; *Urkraft* und *Urdenken* werden in Gott nebeneinander genannt, letzteres als Quell der blossen „logischen Beziehungs-

77) „Religion" von 1869, S. 109 ff. Ausgeführter in der zweiten Bearbeitung: „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage", 1. Aufl., 1878, S. 805—9. Vgl. auch die Vorrede, S. V—VII.

Digitized by Google

gesetze", erstere als Quell der realen Kräfte, die wir nach Analogie unseres selbsterlebten *wollend-fühlenden Ich* denken; praktische Motive und Gemüthsvorgänge, alles „emotionelle Leben, das religiöse nicht minder als das ästhetische", entziehe sich der exacten Formel und dem Ausdrucke durch logische Kategorien. Um so lebhafter, mit um so grösserer Innigkeit, wird jetzt die Ergänzung hervorgehoben, welche das religiöse Erkennen aus eben jenen *praktischen Motiven* und *Gefühlsvorgängen* gewinnt, aus dem Ergriffensein von ethischen Idealen, aus ästhetischen Erhebungen, aus Forderungen des frommen Herzens zum Zwecke einer heilvollen Lebensgemeinschaft mit Gott. Dennoch wird immer wieder eingeschärft, dass alle diese Ideale schliesslich in der Einen „Vernunftanlage" wurzeln müssen, die „nicht mit sich selber im Zwiespalte sein könne"; aber es wird doch nur die Folge daraus gezogen, dass wir aus den Forderungen des Gemüths keine Aussagen entnehmen dürfen, die als in sich selbst widersprechende oder anderen festen Wahrheiten widersprechende sich als unmöglich erweisen. Die Vernunft wird also zum blossen Möglichkeitshintergrunde doch auch hier, und die Frage nach dem *Verhältniss zwischen Vernunft und Wille, zwischen Logik und emotioneller Wirklichkeit* bleibt in letzter Instanz als Problem offen[78].

Wir haben die erkenntnisstheoretischen Fragstellungen jetzt in den Vordergrund treten lassen; denn die Zeit selbst stellte sie in diesen Vordergrund. Der Religionsbegriff, im Sinne des innern Heilslebens, der innern Lebensgemeinschaft mit Gott, die, aus einer einheitlichen, centralen, trieb- oder willensartigen Wurzel hervordringend, in der Gott selbst in uns lebt, Gefühls-, Wissens- und weitertreibende Willensform sich anzieht, um ihr Ziel in der göttlichen Heilsgemeinschaft, im Reiche Gottes, als gegenwärtigem und künftigem, zu finden, dieser Religionsbegriff durfte durch die Früheren als abgeschlossen gelten. Pfleiderer bewegt sich ganz in dieser Bahn. Religion ist ihm „praktisches Verhalten" aus dem Centrum des *Gemüths* heraus, in der Richtung der Frage: was muss ich thun, dass ich selig werde? In jenem Centrum finden wir Gott in unserm eignen Innern. Die innersten Grundtriebe des religiösen Keims geben sich in *Gefühlen* kund, die sich zunächst unbewusst und unwillkürlich in *phantasievoller* Form einen Ausdruck ihres Inhalts schaffen, um sodann im *Denken* sich über sich selbst aufzuklären, sich zu läutern, dem Ideale vollendeten Wissens, das den Glaubensinhalt in sich aufgesogen haben wird, sich immer mehr zu nähern, und um in den einzelnen *Willenshandlungen* den frommen *Grundtrieb* oder *Grundwillen*, der auf das Unendliche gerichtet ist, auch in allen endlichen Auswirkungen als die innerste Lebenssubstanz, als die einheitliche Seele ihrer aller, zu verwirklichen. Wie die theoretische, so dient auch diese *sittliche* Ausstrahlung des religiösen Centrums diesem selbst zu seiner Reinigung, zu seiner Bewahrung vor Einseitigkeit, zu seiner Vollendung. In unsrer religiösen Anlage schon offenbart sich Gott *selbst*; ihre Entwickelung durch die gesammte Menschengeschichte hindurch ist innere reale Beziehung zu Gott,

78) Religionsphilosophie, 2. Aufl., 2. Band, 1884, S. 642 bis Ende. Vgl. die entsprechenden Partien der „Religion" von 1869, S. 107 ff. und der „Religionsphilosophie" von 1878, S. 305 ff. — Die Andeutungen metaphysischer Trennung zwischen Vernunft und Wirklichkeit: 2. Aufl. von 1884, S. 644. 645 f. 668. Praktische Ergänzung: 649 ff. Gemeinsame Vernunftanlage: 654. 662.

Digitized by Google

fortgehender Offenbarungsprocess, allenthalben aber „durch die Natur des Geschöpfes bedingt und durch deren eigne Lebendigkeit vermittelt". Die Offenbarung ist „Einwirkung Gottes auf unser Gemüth, das Centrum unsrer geistigen Lebensthätigkeiten, — zur Aufhebung der Sünde und zur Herstellung der freien Gottesgemeinschaft". Lesen wir endlich, dass der innerste, centralste Grund der Religion, der „Grundwille", der auf das Unendliche gerichtet ist, in sittlicher Beziehung dem Gewissen gleich, und in welchem Gott selbst wirkend einwohnt, in dieser tiefsten Region des Menschenwesens im Kampfe mit seinem Widerpart, dem Grundtriebe des Fleisches, dem Inbegriffe auf Endliches gerichteter Triebe steht, den er niederwirft, um selbst zum Herrn und wahrhaft zum *Centraltriebe* zu werden in der Menschenseele, so erkennen wir darin die centrale Religion in der Baader'schen Gestalt wieder, von der wir bei ihrer Besprechung nur zu wünschen hatten, dass aus ihr eine freisinnig philosophische, kirchlich nicht befangene Religionsphilosophie erstehen möchte. Dies erfüllt sich bei Pfleiderer. Der Grundwille des Unendlichen nun wird zur *Lust*, also zum *Gefühl*, in der Vorempfindung des in ihm eingeschlossenen Heils, zur Unlust am Gegentheil, zum weiteren Verlangen nach Gott, zu Busse und Glaube, zur Seligkeit in der Liebesgemeinschaft mit Gott, und wie er zum *Erkennen* leitete, so auch zur *Heiligung*, welche die Gottesherrschaft nach allen Puncten der Peripherie des menschlichen Wesens und Lebens ausdehnt. Diese vom Centrum aus „treibende Kraft zum Guten" ist Gott selbst, ist der „heilige Geist" [79].

Die zweite Bearbeitung stellt sich auf dieselben Grundlagen, um eine neue Beschreibung des Wesens der Religion aus dem Gegensatze von Selbst- und Weltbewusstsein im Menschen, d. i. dem Gegensatze zwischen seiner Selbstthätigkeit und seiner Abhängigkeit von der Welt — dort Freiheit, hier Nothwendigkeit — zu gewinnen. Die Religion erhebt sich über den Widerspruch beider Sphären zur höheren Einheit im Gottesbewusstsein. Ist Gott sowohl Grund der Welt als des Ich, so wird in dem Gottesbewusstsein die Abhängigkeit von der Welt zur *Abhängigkeit von Gott*, die aber Eins ist mit der *vollen Freiheit des Ich in Gott;* denn mein Ich fühlt und weiss sich dann als Glied im gottgewollten Ganzen und will nichts Anderes als Gott selbst will, so dass ihm die Nöthigungen der Welt aufhören, Nöthigungen zu sein. In diesen Bestimmungen war eine Gemeinsamkeit mit den inzwischen aufgetretenen Lehren von Biedermann und Lipsius erreicht, bei sonstigen Differenzen ein werthvoller Ausgangspunct fortschreitender Verständigung. Jene Erhebung zu Gott ist aber nicht nur die eines mit dem Weltzwang sich versöhnenden Erkennens und Fühlens, sondern sie erwirbt Gotteskräfte für den Menschen, die ihn in der Ueberwindung der Welt unterstützen und ihm den „Sieg über ihre Schrecken" verbürgen. Die Hingebung des Ich an Gott in Glaube und Cultus hat den „positiven Zweck der wahren Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung des endlichen Willens in seiner Einheit mit Gott", — im „Gefühl des Friedens und der Freiheit". „Wie der religiöse Act von dem praktischen Motiv der Unlustempfindung, eines Mangels, einer Hemmung ausgeht, so zielt er auf die Aufhebung dieser Unlust in

79) Der Reihe nach: „Religion" von 1869, S. 66—79. 80. 107 f. 113. 123. 357. 367. 378. 380. 383 ff.

Digitized by Google

Lust, auf Befreiung vom Unheil und Gewinnung von Heil hin". So anhebend von *Gefühl*, endend in Gefühl, aber von Anfang bis Ende ein praktisches Getriebensein, das zu Gottesglaube und zu Gottesdienst, zu Denk- und Willensacten ausschlägt, ist die Religion „wesentlich Sache des *Herzens*, des *Gemüths*". Von hier wird sie Ausgangspunct eines *Erkenntnissstrebens*, das immer mehr die ursprünglichen Phantasieformen des praktisch motivirten Glaubens abstreift, und eines *sittlichen Handelns* in allen Lebensgebieten, das seine unbedingt geltenden Normen, Grund und Halt des Sittengesetzes, nur in Gott finden kann [80].

Die jüngste Gestalt des Werks lässt, wie wir bereits bemerkten, solche besondere Entfaltung des Wesens der Religion vermissen. Einstreuungen dieses Inhalts aber, vor Allem in dem Abschnitte über den Offenbarungsglauben, deuten auf früher Gesagtes zurück. In der religiösen Anlage und in dem religiösen *Triebe* unsres Innern, der auf Gemeinschaft mit Gott gerichtet ist, offenbart sich in uns die Liebe Gottes. „In dem Ganzen der *Vorstellungen*, *Gefühle* und *Willensbewegungen*, in welchen sein religiöses Leben sich vollzieht, wird der religiöse Mensch der innewirkenden Kraft Gottes, des Zeugnisses des heiligen Geistes, inne". Das Aufringen der Seele zu Gott im Kampfe mit dem selbstischen Grundtriebe, durch vorschmeckende Lust an Gott und Unlust an dem alten Menschen hindurch, begegnet hier von Neuem, wie in der frühesten Gestalt des Werks. *Gotteskindschaft* ist das Ziel. Der Abschnitt „Religion und Sittlichkeit" verfolgt den Weg ins Handeln und menschliche Gemeinschaftsleben, der Abschnitt „Religion und Wissenschaft" ins Erkenntnissleben hinein [81].

Die wesentliche Aufgabe für die Weiterentwickelung lag, wie gesagt, zunächst in den *erkenntnisstheoretischen* Fragen. Wie gelangen wir aus dem uns einwohnenden Gottestriebe heraus zu einer bestimmten und sichern Erfassung des göttlichen Seins, Lebens, Wollens und des Inhalts seiner Ziele? Durch innere Offenbarung? Aber wie gelangen wir den seelischen Erfahrungen gegenüber, die wir mit diesem Namen bezeichnen und deren Menschlichkeit sich nur allzu deutlich bemerkbar macht, zum Glauben an die Wahrheit, Idealität, Heilkraft, Gottgegebenheit ihres Inhalts? Vielleicht niemals? Oder durch äussere Bezeugungen? Oder durch Denkbeweise?

Aehnlich wie Pfleiderer von der Hegelschen Sicherheit des Gottesbesitzes in reiner Vernunft ausging, um den Vernunftinhalt schliesslich auf ein durch Gemüthsquellen sehr ergänzungsbedürftiges Formal-Absolutes zu beschränken, ist bei A. E. Biedermann ein Hegelscher Untergrund vorhanden, der seiner Lehre sogar anfänglich die Annahme ihrer völligen oder doch wesentlichsten Uebereinstimmung mit der Hegels zugezogen hat. Erst die zweite Auflage seiner „Christlichen Dogmatik" hat die erkenntnisstheoretischen Einschränkungen ausgeführt, in deren Sinne in Wahrheit schon immer nach Versicherung des Autors seine Ueberzeugungen hätten genommen werden sollen [82]. Zunächst gestalten sich diese Einschränkungen als solche zu Gunsten eines weitgehenden realistischen Empirismus im Gegensatze zu Hegels Pan-

80) Religionsphilosophie von 1878, S. 255 ff. 264 f. 270 ff.
81) Religionsphilosophie von 1884, 2. Band, S. 432 ff. 478 ff. 574 ff. 642 ff.
82) A. E. Biedermann, Christliche Dogmatik, 1. Band, 2. Aufl., 1884, S. IX ff. Die 1. Auflage war 1869 erschienen.

Digitized by Google

logismus. Diese Seite der Sache berührt uns hier wenig, so viel wir einzuwenden Ursache hätten. Biedermann macht einen sehr ausgedehnten, gewiss nicht buchstäblich berechtigten Gebrauch von dem Begriffe des *Gegebenen*, indem er zu dem, was dem Bewusstsein im strengen Sinne allein gegeben ist, das jedesfalls in diesem Sinne *Nichtgegebene* ohne Bedenken hinzunimmt, sei dieses nun in Wahrheit ein *Erschlossenes*, oder sei es mit einer instinctiven, intuitiven, vielleicht vererbten Gewissheit dem Gegebenen hinzugethan. Die reine Bewusstseinsthatsache, meint Biedermann, z. B. der gesehene Baum, ist nicht „bloss in uns"; vielmehr ist „die Thatsache meines Bewusstseins von dem Baume eine *reale* Beziehung zwischen mir als Subject und ihm als Object meinem Ich als Bewusstseinssubject gegenüber". Hiermit soll keineswegs nur gesagt sein, dass der gesehene Baum, richtiger: die gesehene farbige Raumfigur, unten schmal und braun, oben breit und grün, als Bild dem betrachtenden Ichsubjecte innerhalb des Bewusstseins als *sein* Object gegenübergestellt wird, sondern es wird aufs Entschiedenste die aussersubjective *Realität* des Baums als „gegeben" betont. Entsprechend hält ferner auch dies „der reine Realismus, der die Dinge nur nehmen will, wie sie wirklich *gegeben* sind, unbedingt fest: das *ideelle* Subject des Bewusstseins ist zugleich *leibliches*, *materiell existirendes* Subject, beides in individueller Einheit". Solche Aeusserungen verwechseln sichtlich eine uns Erwachsenen jetzt einwohnende, auf erst noch zu untersuchende Weise entstandene Gewissheit und Unmittelbarkeit des *Urtheils*, dass das Sehbild auf einen wirklichen Baum, und dass gewisse andere sinnliche Bewusstseinsdaten auf den Besitz eines eignen Leibes hinweisen, mit der einfachen *Gegebenheit* solcher Wissensinhalte [83]. Biedermanns Vorsatz, von der Erfahrung aus durch Induction zu Gesetzen und von diesen zum Wesen der Dinge aufzusteigen [84] — ebenfalls zur Ablehnung des apriorisirenden Hegelthums hervorgehoben — hat hiernach doch nicht bis zu rein empirischen Anfängen hinabgeführt. Von Einfluss auf religionsphilosophische Probleme kann indessen der „reine Realismus" erst werden, wo es sich um die dem Gegebenen abzugewinnenden Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge handelt.

Hierfür bildet den nächsten, angeblich rein empirischen Ausgangspunct die schon erwähnte Doppelheit *ideellen* und *materiellen* Seins in der selbstbewussten Erfassung unserer eigenen individuellen Existenz. Diesen Gegensatz finden wir, trotz aller Behauptung der dabei dem Bewusstsein ebenso gewissen „subsistentiellen Einheit", in einer Weise dualistisch auseinandergespannt, die für Biedermanns gesammte Gottes- und Weltanschauung cha-

83) A. a. O. 69 ff., besonders 75. 77. 107. Es wäre leicht, aus einzelnen Stellen den Nachweis zu führen, dass das richtige Sachverhältniss, die schlussweise Ermittelung oder das Hinzu*denken* der objectiven Wirklichkeit zu dem nur subjectiv „Gegebenen", sich Biedermann selbst oft aufgedrängt hat und in seine, doch entgegenlaufend gerichteten, Darstellungen sich einschiebt. So, wenn S. 73 die reale Seinsbeziehung zwischen Subject und Object nur als *Voraussetzung* des Bewusstseins auftritt, oder wenn S. 76 dieselbe reale Seinsbeziehung, als wirklich stattfindender *Process* gedacht, nur „*hinter* dem Bewusstsein" liegen und „erst durch complicirte Reflexion" zu seinem Inhalte werden soll. Nach S. 110 erfolgt sogar die Wahrnehmung durch einen „unwillkürlichen Schluss". Wenn hiermit Ernst gemacht wurde, wäre vieler Anstoss weggefallen, und auch das auffällig leichte Abthun der Sinnestäuschungen durch die sogenannte „Triangulation" u. dgl., besonders S. 122 f., nicht mehr nöthig gewesen, um den realistischen Standpunct zu wahren.

84) S. 10 f.

Digitized by Google

rakteristisch, grundlegend und verhängnissvoll genannt werden muss. Das Materielle ist ihm dasselbe mit dem Sinnlichen, dem Dinglichen, dem Raumzeitlichen, das Immaterielle ist das Uebersinnliche, das Ideelle, Geistige, das Unräumliche und Unzeitliche. Hiernach ist es allerdings eine Folgerung, die schwer zu vermeiden sein wird, dass „alles ideell Seiende nur in *Denkbestimmungen* und *logischen Kategorien* ausgedrückt werden kann", und dahin gehört nach Biedermann alles Geistige ohne Unterschied. „Im rein ideellen Sein all meines subjectiven Geisteslebens findet nur ein *logisches* Verhältniss statt, alles Zeitliche daran stammt von meiner *sinnlichen* Existenzweise her", d. h. gehört nicht eigentlich zum Geiste, sondern zum Leibe. Es wäre zu fragen, was dann aus allem dem werden soll, was wir ein geistiges Leben und Geschehen in unserm Innen zu nennen pflegen, aus aller Thätigkeit, aus Denken, Wollen, Vorstellen, Phantasiren, Fühlen, was doch alles in der Form der Zeit unserm Selbstbewusstsein sich darstellt. Doch es haben viele Philosophen die Realität der Zeit geleugnet, wie die des Raums! Nur begegnet uns hier die ganz andersartige Stellung, dass Biedermann die Realität der Zeit keineswegs leugnet, sondern nur auf die Seite des Materiellen schiebt. Noch grösser wird die Schwierigkeit, wenn wir hören, dass wir von der Materie, genauer von dem eigentlichen *Wesen* der Materie, „*nur* ihre Seinsform in Raum und Zeit wissen können", also über diese Form hinaus keineswegs Etwas entnehmen dürfen aus den sinnlichen Erscheinungsthatsachen unsres Bewusstseins und aus den diesen zugezählten zeitlichen Geschehnissen in unserm Geiste. Diese letzteren, und ebenso alle sinnlichen Empfindungsqualitäten, kommen hiernach in eine Mittelregion zu stehen, die in Wahrheit *weder* dem geistig-ideellen, *noch* dem materiell-sinnlichen Dasein *selbst* angehört, oder wenigstens uns nach keiner von beiden Seiten ein Wissen vom Wesen gewährt, abgesehen von den leeren Formbestimmungen des Raumzeitlichen und von der allgemeinen Causalitätsansicht, nach der jene scheinbar geistigen, aber doch sinnlichen oder raumzeitlichen Bewusstseinsinhalte durch eine reale Beziehung materieller Objecte zu uns hervorgebracht sein müssen. „Der Wahrnehmungsinhalt ist das Product beider Factoren", des Subjects und Objects, in ihrem realen Zusammenwirken. Sollte es nicht dann doch zum *Wesen* des Geistes gehören, das materielle Object in sinnlichen Empfindungsqualitäten und andern Inhalten des geistigen Lebens vorzustellen, wenn nun einmal alles dieses zum wissbaren Wesen der Materie *nicht* gehören soll? Dann freilich könnte das Wesen des Geistes auch nicht lediglich durch logische Kategorien ausdrückbar sein, ja aus dem Inhalte dieser Kategorien *einzig* bestehen, wie Biedermann in der That behauptet, in betonter Uebereinstimmung mit Hegel jeden „dunkeln Existenzrest dahinter" verneinend. Kritischer klingt es allerdings, wenn die vorhin citirten Worte über die Beschränkung unsres Wissens vom Wesen der Materie fortfahren: „vom Wesen des Geistes können wir nur die logischen Formen des ideellen Seins wissen". Dann würden alle jene concreten Lebendigkeiten sinnlich-qualitativer und zeitlich-inhaltlicher Art in unserm Geiste eben nirgends zum *Wesen* gehören, ein Schein, den man nicht einmal Erscheinung nennen dürfte, weder des Geistes, noch der Materie. Um so mehr muss es verwundern, dass Biedermann die mit dieser concreten Innenwelt so innig verwachsenen Formen von *Raum* und *Zeit* mit so unerschütterlicher Sicherheit in die

Digitized by Google

Realität hinüberrettet und hier sogar das vom *Wesen* einzig Erkennbare in diesen *Formen* findet [85].

Wir steigen jetzt von diesen Grundlagen aus zu Biedermanns erkenntnisstheoretischer Begrenzung der *Gotteserkenntniss* aufwärts. Gott steht selbstverständlich auf der Seite des „Ideellen": es muss ja „der absolute Grund der Welt ein ideeller", er muss „absoluter Geist" sein. Daraus folgt, nach der uns bekannt gewordenen dualistischen Entgegensetzung, dass auf Gott die „materiellen" oder „sinnlichen" Prädicate keine Anwendung leiden, und ebenso, dass Gott nicht als Substanz der Welt oder als Subject ihres Daseinsprocesses aufgefasst werden kann; denn damit würde Gott, das ideelle Sein, in ein Identitätsverhältniss zur Natur, zum materiellen Sein, gesetzt, das unmöglich ist. „Die Natur ist real ein anderes Sein als das ideelle Sein". Gleichwohl „ist ihr ein ideell Seiendes als Grund und Zweck *immanent*"; dieses ist Gott. Wenn nun, wie wir hörten, alles ideell Seiende nur in logischen Kategorien ausgedrückt werden kann und sogar *ganz* darin gefasst ist, ohne einen dunkeln Existenzrest dahinter, ohne eine dahinter verborgene reale Geistigkeit, so folgt, dass wir Gott soweit wahrhaft erkennen und vollständig erkennen, als wir ihn durch logische Kategorien ausdrücken. Gehört alles „Dingliche" auf die Seite des Materiellen, so nicht auf die Seite Gottes. Man könnte also wohl sagen: *Gott ist die objective Vernunft.* „Die Substanz des Geistes ist logisches Sein", und obwohl „Fühlen etwas Anderes ist als Denken", so muss doch, „was *wahr* ist an unsern Gefühlen" — es ist gemeint: an unsern Gefühlen in Bezug auf das rein ideelle Sein, also auch auf Gott — „auch in Gedanken auszudrücken" sein. Doch ist deshalb nicht, mit Lipsius, das Object solcher logischer Erkenntniss auf eine blosse Gesetzmässigkeit herabzusetzen, woraus dann leicht die Ergänzungsbedürftigkeit einer solchen logischen Gotteserkenntniss durch Gemüths- und Glaubensfactoren sich ergeben würde. Vielmehr ist unter den logischen Kategorien, durch die wir Gott erkennen, auch die des „*einheitlichen Grundes*" und mithin des *Subjectes* aller Gesetzmässigkeit, nicht nur ihrer als eines *Prädicats.* Gegen Kant ist festzuhalten, dass wir durch diese Kategorien in Wahrheit Etwas *wissen* von Gott, nicht etwa nur subjective Gedanken über ihn produciren; gegen die Ergänzungen dieses Wissens durch irgend welchen jenen logischen Inhalt überschreitenden *Glauben* ist zu sagen, dass sie durch die dabei vorausgesetzte Lücke im logischen Gottesbegriff — die Biedermann nicht anerkennt — nur wieder dem Sinnlichen, Dinglichen, Phantastischen, kurz: der *Mythologie* Einlass gewähren [86].

Worin werden dann noch die erkenntnisstheoretischen Beschränkungen, Hegel gegenüber, bestehen sollen, auf die wir uns gefasst gemacht hatten? Darin, dass von der Erfahrung auszugehen, inductiv von ihr aufzusteigen ist; darin, dass in Folge dessen wir nur *soweit* ideelle Objecte und deren logische Erkenntniss gewinnen, als uns Erfahrungen zum Behufe der daraus zu gewinnenden Abstractionen zur Verfügung stehen. Aber weiter gehen die Einschränkungen nicht. Mit Pfleiderer erkennt Biedermann die abstracte Allgemeinheit und Formalität des Logischen; denn er zählt als ausschliess-

85) Zu diesem Absatz nach der Reihe a. a. O. S. 77 ff. 94 f. 167. 115. 102.
86) In der Reihe des Textes: S. 91. 94. 102. 138 f. 148. 139 f. 168. 151 ff. 172.

Digitized by Google

lichen Inhalt des reinen Denkens nur Folgendes auf: 1) die reinen Formen der Mathematik und Logik, 2) die aus den Einzelwahrnehmungen zu abstrahirenden allgemeinen Begriffe und Gesetze, 3) den aus materiellem und ideellem Sein zu erschliessenden Grund der gesammten Erscheinungswelt, den nur ein phantastisches Vorstellen zur geistigen Persönlichkeit oder zur Substanz verdichtet. Aber nicht in dieser formalistischen Allgemeinheit und Leerheit des Logischen erblickt er — hier *gegen* Pfleiderer — den Mangel, den der religiöse Gemüthsglaube auszugleichen hat, um die Dürftigkeit des logischen Gottes so zu ergänzen, sondern, wenn es nur gelänge, aus erweitertem, vervollständigtem Erfahrungsmaterial den ganzen Inbegriff jener logischen Allgemeinheiten zu gewinnen, so wäre hiermit der ganze Gott in das Licht erkennenden Bewusstseins gerückt [87].

Hiernach gewinnt es ein gesteigertes Interesse, dass doch auch für Biedermann das Wesen und Ideal der *Religion* nicht mit einer solchen vollendeten logischen Gotteserkenntniss zusammenfällt, sondern die längst gewonnene Verschmelzung und Centralisirung aller Idealrichtungen in der Religion, in der bekannten Dreiheit, auch für Biedermann gewonnen bleibt. „Die drei epochemachenden Religionsbegriffe von Kant, Schleiermacher und Hegel leiden alle an dem Fehler einseitiger Betonung je nur eines Momentes am Gesammtphänomen der Religion, des ethischen, des mystischen und des theoretischen". Die „persönliche Erhebung des menschlichen Ich zu Gott", die wir Religion nennen, ist „eine einheitlich persönliche aus dem praktischen Selbstbewusstsein des ganzen Ich heraus". In dieser Einheit sind die bekannten drei psychologischen Formen, Fühlen, Vorstellen, Wollen, zusammengefasst, keine ist für die religiöse Erhebung entbehrlich, keine in dem Sinne die „Grundform", dass durch sie das Religiöse erst religiös wäre; ebenso wenig giebt es eine besondere religiöse „Grundfunction", die etwa hinter jenen drei Formen waltend ihnen den religiösen Inhalt oder Charakter verliehe. Doch drängt sich Biedermann unwillkürlich der Vorrang und fundamentale Werth des *Wollens* unter den drei Formen auf: „Jeder religiöse Seelenvorgang hat nothwendig ein Willensmoment in sich, — das die ganze psychologische Scala von Willensregungen in sich schliesst, vom blossen thatlosen an die Gottheit gerichteten Wünschen bis hinauf zum höchsten Freiheitsacte der Hingabe des ganzen Ich in den Dienst Gottes; und zwar erhalten alle religiösen *Vorstellungen* sowohl als *Gefühle* ihren *religiösen* Werth erst *durch ihre Verbindung mit diesem Willensmomente*" [88].

Fragt man dagegen nach der psychischen Anfangsform, in welche der beginnende religiöse Process im Menschen zuerst sich einkleidet, so müssen wir nach Biedermann das *Gefühl* nennen, nämlich das Gefühl einer Lebensschranke, aus welchem der Wille der Erhebung als eine Sehnsucht nach Befreiung, verbunden mit einer Gottesvorstellung hervorgeht, da nur eine über alle Naturschranken hinausragende Macht die Befreiung völlig zu bewirken vermag. Lebensschranke soll hier nicht nur die Verhinderung praktischer Güter heissen, sondern ebensowohl die Verhinderung sittlichen Genügens und sogar befriedigender Erkenntniss, kurz alles dessen, was der

87) S. 103. 102. 149. 151 ff.
88) S. 187. 193 ff. 203 ff. 213 f.

Digitized by Google

Mensch als Gut ersehnen und wovon er die Gewährung durch Gott erhoffen kann: um der *Freiheit* von allen Schranken willen, die in all diesen Richtungen ihn hemmen, will er sich in unbedingte *Abhängigkeit* begeben von Gott; so seien die Religionsbegriffe Fichtes und Schleiermachers zu vereinigen. Das Endziel solcher Erhebung zu Gott wird in derselben Form erlebt, wie der Anfang: im *Gefühl*, im Gefühl der errungenen Befreiung in Gott. Dies sei eine richtige Correctur Schleiermachers durch Schweizer. Die Gesammtheit aber des religiösen Lebens, von Anfang bis Ende und in allen seinen Formen, hat ihre Wirklichkeit in der *religiösen Persönlichkeit*, die das letzte und höchste Product und immer wieder zugleich den Grund und Quell des sich immer erneuernden religiösen Lebens darstellt. Spätere Zusammenhänge des Werks führen darauf, für dieselbe Bestimmungserfüllung des Menschen, im Gegensatze zu der sie hemmenden natürlichen Bestimmtheit, den Begriff des *Heils* heranzuziehen oder den Begriff der *persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott* [89].

Ausser der Zusammenfassung der drei Formen, ausser der Erkenntniss eines Willensfactors oder einer Triebrichtung als einheitlichen Grundes und Bandes dieser Formen, ausser dem Heilsziele des Lebens in Gott und aus Gott, ausser der bei Pfleiderer zuerst ausgeführten Verbindung der Gegensätze von Freiheit und Abhängigkeit in der Religion, sehen wir auch die von Biedermann unter die Hauptzüge des Religionsbegriffs aufgenommene und sorgfältig bearbeitete Vereinigung des göttlichen und menschlichen Factors der Religion unter dem Begriffe der Vereinigung von *Offenbarung* und *Glaube* jetzt in die Reihe des bleibend Errungenen unsrer Wissenschaft eingefügt, von Zeitgenossen und Nachfolgern bald in gleicher, bald in abweichender Ausdruckweise zum Ausgangspunct genommen, weiter verfolgt, ausgebaut. Wir werden bei Lipsius und Ed. v. Hartmann darauf zurückweisen. Für Biedermann ist „Glaube" der *ganze* religiöse Vorgang menschlicherseits, nicht etwa nur das Moment des vorstellenden Bewusstseins, das religiöse Fürwahrhalten, die theoretische Seite. Bezeichnet „Glaube" aber die ganze *menschliche* Seite des religiösen Lebensprocesses oder religiösen Verhältnisses, so bezeichnet dieses Wort eben deshalb keineswegs das Ganze der Religion. Denn Religion ist eine reale Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, fordert also zu der menschlichen noch die Ergänzung durch die göttliche Seite; ihr Begriff kann sich nur in der Verbindung dieser zwei constituirenden Momente vollenden. Die göttliche Seite drückt der Begriff der *Offenbarung* aus als der „Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen", Correlat zur Beziehung des Menschen zu Gott im religiösen Gesammtvorgange. Gott und das menschliche Ich sind dabei „real unterschieden, aber nicht existentiell geschieden". „Jedes Isoliren und existentielle Gegenüberstellen der beiden Factoren ist eine *vorstellungsmässige* Fassung ihres innern Verhältnisses", die dem Glauben wohl genügen kann, deren Reinigung zum *Gedanken* aber Aufgabe des wissenschaftlichen Denkens bleibt. Die Offenbarung ist dreifach, wie der Glaube; Gott offenbart sich „als absoluten *Grund*, absolute *Norm* und absolute *Kraft* für das Geistesleben des natürlichen endlichen Ich des Menschen"; dem entspricht im Glauben der

89) S. 201 ff. 215 f. 290 ff. 183. 302 f. II. Band, 2. Aufl. 1885, S. 611 ff. 620.

Digitized by Google

Vernunfttrieb, das *Gewissen* und die *reale Freiheit* des menschlichen Ich, eine Dreiheit, die nicht zusammenfällt mit der der vielgenannten psychischen Formen, vielmehr mit diesen durchkreuzt werden zu sollen scheint [90].

Blicken wir von diesen letzten Aeusserungen zurück auf die erkenntnisstheoretische Grundlage, so drängt sich das Bedenken auf, ob der Gott der Religion, der sich dem Glauben offenbart, hiernach Eins sein kann mit dem metaphysisch-logischen Absoluten des reinen Denkens, mit dem Absoluten, welches vollständig und deckend durch logische Kategorien ausdrückbar sein soll, ohne „einen dunkeln Existenzrest dahinter" übrig zu lassen, der zu einer Ergänzung aus den Quellen des Glaubens oder des Gemüths nöthigte. Die Einheit jenes Vernunftabsoluten mit dem Gotte des Glaubens, nicht nur ihre Verträglichkeit, wird von Biedermann verlangt, wenn das in der Religion enthaltene theoretische Moment Anspruch auf Wahrheit machen soll, auf Reinheit von allen sinnlichen, vorstellungsmässigen, mythologischen Elementen. Und „eine Religion steht um so höher, je mehr in ihrem Gottesbewusstsein der Inhalt, der in jenem Begriffe [des unendlichen Geistes] *implicite* enthalten ist, in seiner *Wahrheit* heraustritt" [91]. Es fragt sich schon dies, ob jenes Vernunftabsolute, die rein logische Vernunft, selbst wenn wir ihren Inhalt vollständig ins Bewusstsein aufnehmen könnten, die Dreiseitigkeit des religiösen Verhaltens ermöglicht und rechtfertigt, an der doch Biedermann ohne Einschränkung festhält, oder ob nicht Befreiungs- und Erhebungstrieb, Gefühl und Wille, bei strenger Entfernung jedes der von Biedermann als vorstellungsmässig verbannten Bestandtheile, und bei strenger Hut vor Selbsttäuschung, leer ausgehen werden. Noch mehr aber fragt sich, ob ein reiner, durch logische Kategorien ausdrückbarer Vernunftinhalt, wenn vielleicht auch *Norm*, darüber hinaus auch noch absoluter *Grund*, ja sogar *Kraft* sein kann für ein menschliches Geistesleben, das sich nach anderen Gütern ausstreckt als nach blosser Erkenntniss. Jedesfalls würde es noch weiterer Begriffsentfaltungen bedürfen, als Biedermann dargeboten hat, um ein solches Ergebniss zu gewinnen.

In der Verfolgung dieser und verwandter Bedenken werden Pfleiderer und Lipsius, bei sonst gleichen Religionsbegriffen, zu Gegnern Biedermanns: Pfleiderer, indem er die objective Gotteserkenntniss durch logische Vernunft zwar mit Biedermann theilweise festhält, sie aber auf Formalbegriffe beschränkt sieht und deshalb ähnlich, wie Weisse, eine Ergänzung nicht nur für das Leben, sondern auch für das Erkennen, durch die Gemüthsquellen des Glaubens fordert; Lipsius, indem er, auch diesen letzten Rest des Zusammenhanges mit Hegel verwerfend, sich auf den Boden einer kritischen Erkenntnisstheorie im Sinne Kants oder im Sinne der kritischen Seite Schleiermachers stellt. Hiernach leitet Lipsius zu der noch in anderer Richtung für die Theologie jüngster Zeit massgebend gewordenen Kantherrschaft über, wie sie insbesondere durch Albrecht Ritschl Schule gebildet hat. Wir werden Ursache finden, im Streite zwischen Biedermann und Lipsius eine vermittelnde Stellung einzunehmen, wie Pfleiderer, doch

90) S. 48. 219 f. 253 f. 295 ff. 271 ff.

91) S. 51 f. 56 ff. 136 ff. 148. 172. 225 ff. 197. — Hierher gehört auch die Ablehnung jeder Gebietsabtretung der Wissenschaft an die Religion gegenüber Ritschl, Herrmann und Kaftan, in der ausführlichen Kritisirung dieser S. 227—240.

Digitized by Google

nicht ohne einen Schritt näher an Biedermann heranzutreten, und andrerseits wieder der Ritschlschen und verwandten kantianisirenden Religionsauffassungen in einer andern Hinsicht grösseren Werth und weitergreifendes Recht zuzugestehen als jene drei Theologen der vorritschlschen Periode.

Nachdem Lipsius, veranlasst durch die Beurtheilung seiner „Dogmatik" von Seiten der nächstverwandten theologischen Richtungen, zuerst in den „dogmatischen Beiträgen" von 1878 und nach mehrfach inzwischen erreichter Klärung des gegenseitigen Verständnisses zuletzt in „Philosophie und Religion" von 1885 die eingehendsten principiellen Erläuterungen seines Standpuncts im Verhältnisse zu dem jener Anderen gegeben hat, ist es nicht mehr erlaubt, in erster Reihe sein „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik", das 1879 in wenig veränderter zweiter Auflage, zuerst 1876 erschien, für die Charakteristik der Lehren dieses ohne Frage schärfsten philosophischen Denkers unter den Theologen unsrer Zeit zum Ausgangspuncte zu nehmen. Wir haben jene Nebenschriften als authentische Auslegungen der „Dogmatik" zu verwerthen, und werden in Folge dessen, da es uns wesentlich nur um die dort verhandelten principiellen Puncte zu thun ist, nur wenig die „Dogmatik" heranziehen. Vor Allem werden wir uns an die jüngste der obengenannten Schriften halten. Als ersten Ausgangspunct aber bietet sich eine noch jüngere, sehr kurze Darstellung um so unumgänglicher dar, als sie ausdrücklich für den Zweck öffentlicher Verwerthung zusammengestellt worden und ausgesprochener Massen dazu bestimmt ist, die Puncte klarzustellen, in welchen ihr Verfasser „früher Ausgesprochenes theils nicht mehr, theils nur in veränderter Fassung zu vertreten vermag". Es ist dies die Broschüre „Die Hauptpuncte der christlichen Glaubenslehre", 2. Aufl. 1891 (S. die Vorrede p. III) [91a].

Mehr noch als bei den zuvor Betrachteten muss bei Lipsius die *erkenntnisstheoretische Grundlage* in den Vordergrund gerückt werden, wenn es sich um die von ihm geleistete Arbeit in der Religionsphilosophie handelt. Fragen wir — zunächst unbekümmert darum, ob Lipsius wie Kant lehre, oder nicht — nach Lipsius' Erkenntnissansicht, so haben wir leider zu Grunde gelegte Begriffserklärungen zu vermissen, die vielleicht nicht nur uns und allen seinen Auslegern, sondern auch ihm selbst Irrungen erspart hätten. Unter *Erkennen* glauben wir unangefochten die Thätigkeit verstehen zu dürfen, deren Ziel das *Wissen*, und, sofern ein unwahres Wissen kein Wissen ist, das *wahre* Wissen oder die *Wahrheit* sein soll. Dieses Ziel, als bewusst erreichtes gedacht, nennt man dann auch selbst wieder *Erkenntniss*. Dieses Ziel kann uns nicht anders als erreichtes ins Bewusstsein treten als in der Form eines mehr oder weniger formell ausgebildeten *Urtheils*. Erkenntniss

---

91a) Die hier folgende Kritik der Lipsius'schen Grundansichten, um so ausführlicher, als die Durcharbeitung der Probleme bei Lipsius als die bedeutendste in der Gegenwart erscheinen musste, ist auf den Lebenden berechnet und mit fortwährendem Gedanken daran geschrieben, dass Lipsius sie lesen, bedenken und darauf antworten würde. Nachdem wir die Kunde seines allzufrühen Hinscheidens vernommen, will ich doch Nichts von dem Geschriebenen ändern, nur hinzufügen, dass auch ich die tiefste Verehrung dem Geschiedenen bewahre, der durch den lautersten Wahrheitsernst und den eindringendsten kritischen Verstand bei tiefem religiösem Gefühl und pietätvollster Würdigung des Geschichtlichen Vielen ein unvergesslicher Führer gewesen ist. Möchte meine hier und da vielleicht ein wenig lebhafte und provocirende Kritik seine Schüler anreizen, den Streit aufzunehmen.

Digitized by Google

nennen wir deshalb *jedes wahre Urtheil* oder *jede wahre Aussage*, sofern darin das Ziel der die Wahrheit erstrebenden Thätigkeit in Bezug auf den fraglichen Gegenstand als ein *erreichtes* gewusst ist. Nach dieser Definition ist es uns unmöglich, in den Grundgedanken von Lipsius' Erkenntnisstheorie einzustimmen, welchen er zugleich den „Kant'schen Grundgedanken" nennt: „dass zu wirklicher Erkenntniss Begriff und Anschauung zusammengehören", weil „Begriffe ohne Anschauungen leer, Anschauungen ohne Begriffe blind" seien [92]. Auf keinen Fall kann dies uns ein *Grundgedanke* sein; denn gesetzt, es gäbe Erkenntnissinhalte, die mit der „Anschauung" gar Nichts zu thun haben, so würde für uns eine Erkenntniss, die *eben dies* von ihnen aussagte, ein wahres Urtheil enthalten und ebenso wie jedes Urtheil, das einen jener unanschaulichen Inhalte in einen richtigen Begriff fasste, als eine vollkommene, reine, ganze Erkenntniss gelten, sobald nur das Bewusstsein erlangter Wahrheit dabei wäre. Man müsste denn *jeden* Inhalt unterschiedslos *Anschauung* nennen. Dann aber entsteht eine neuerdings so genannte „Binsenwahrheit". Beides ist bei Kant in der That der Fall. Vor der citirten Stelle, die Lipsius hier im Sinne hat, finden wir das Wort „Anschauung" eingesetzt als gleichbedeutend mit: *gegebener* Bewusstseinsinhalt, im Unterschiede von *gedachtem* Bewusstseinsinhalte, als welcher sich immer nur auf gegebenen beziehen könne. Auch „Sinnlichkeit" ist so weit gefasst, dass sie nur die Art des Afficirtwerdens überhaupt, also einfach wieder das *Gegebensein* bezeichnet, ohne den Inhalt damit irgendwie zu bestimmen. Nun ist es ja klar, dass *aller* Inhalt „gegeben" wird, empfangen wird oder uns afficirt, in dem Momente, wo er uns zum Gegenstande einer Erkenntniss wird; auch der abstracte, vom Verstande denkend hervorgebrachte Begriffsinhalt muss, nachdem hervorgebracht, vom bewussten Subjecte wieder aufgefangen, recipirt werden, um von ihm zu *wissen*. Dies ergiebt die Binsenwahrheit, die bei Kant auch getreulich den Wortlaut eines selbstverständlichen, ja identischen Urtheils hat: „Gedanken ohne Inhalt sind leer". Leer nennt man eben das, was ohne Inhalt ist. Solche Sätze bringen uns nicht vorwärts.

Ein erkenntnisstheoretischer Satz entsteht erst, wenn Lipsius fortfährt: „für uns giebt's keine andere Anschauung als die sinnliche", wobei er „sinnlich" mit „räumlich-zeitlich" erklärt, in der Sache mit Kant zusammentreffend, der zwar, wie wir sahen, Anschauung und Sinnlichkeit mit dem „Inhalte" überhaupt sich decken lässt, aber bekanntlich auch seinerseits „für uns", d. h. für uns Menschen, alles Afficirtsein, also alles Gegebensein, alle Sinnlichkeit, alle Anschauung, allen Inhalt an die Formen Raum und Zeit knüpft. Damit kommen wir in der That zu einem wahren Satze: es ist wahr, alle unsre Erkenntnissinhalte treten in Raum- und Zeitform auf. Aber leider ist dies nur eine psychologisch-anthropologische Wahrheit, keine erkenntnisstheoretische. Es ist nämlich dabei noch gar kein Urtheil ausgesprochen darüber, ob diese Raum- und Zeitform unsre Erkenntnisse *wahr* oder *falsch* macht. Sie würde sie falsch machen, wenn sie dazu nöthigte, Etwas als zeitlich oder räumlich zu beurtheilen, was *nicht* zeitlich oder räumlich ist. Es ist nun

92) So lautet bekanntlich ein vielfach als Kants Ausspruch citirtes Wort. Ich habe es auch lange Zeit so citirt, bis ich es einmal suchte und nirgends fand. Die „Kritik d. r. V." enthält in allen Ausgaben (Ros. S. 56) statt dessen: „*Gedanken ohne Inhalt* sind leer" u. s. w. — Zu allem Nächstfolgenden: Lipsius, Hauptpuncte, S. 1.

Digitized by Google

leicht zu sehen, dass jener psychologisch-menschliche Zustand die Wahrheit unsres Erkennens keineswegs beeinträchtigt. Z. B. hat die Zahl π, indem sie jetzt Gegenstand meines Erkennens ist, entschieden eine Raumform an sich oder mit sich, sogar mehrere Schichten solcher Formen um sich, wie mehrere über einander gezogene Gewänder: erstens das griechische π, das ich innerlich gleichsam sehe, zweitens den innerlich gesprochen gehörten Laut pi, den man in den Innenraum des Kopfes oder der Ohrmuschel oder sonstwohin in der Vorstellung zu „projiciren", also zu localisiren, genöthigt ist; drittens die Vorstellung einer geschriebenen 3,141.., wozu noch viertens der abermals projicirte Laut der Worte „drei" etc. sich gesellt. Alles dieses wird zugleich in die Zeit des Jetztmomentes verlegt. Natürlich ist diese raumzeitliche Umhüllung in den ersten Stücken eine ganz andere, wenn ich statt π „Ludolfsche Zahl" sage, was doch ganz dasselbe *bedeutet*, und eine andre, wenn ich morgen daran denke, nicht heute, — denn das Wort „jetzt" bedeutet morgen ein ganz anderes Jetzt als heute. Doch was gehen uns diese Umhüllungen an, wenn wir das Urtheil fällen: „die Ludolfsche Zahl giebt einen unendlichen Decimalbruch"? — und welchen Einfluss haben sie auf die *Wahrheit* dieses Urtheils, die bekanntlich feststeht? Oder machen sie es etwa trotz alledem zu einem *falschen?* Man sage nicht: der Gegenstand selbst hat hier Etwas mit dem Raume zu thun, denn er betrifft den Kreis; er betrifft vielmehr im Kreise ein arithmetisches Verhältniss, das gerade seinerseits räumlich absolut undarstellbar ist, und — musste ich denn dieses Beispiel wählen? Man sage auch nicht: die Zahlen selbst sind als Raumpuncte oder Zeitmomente vorgestellt. Wie stellt man denn einen unendlichen Decimalbruch in Puncten oder Momenten vor? Und sind die gezählten Puncte *selbst* die Zahl? Ebenso wenig als die gezählten Momente, die gezählten Perlen der Rechenmaschine, die gezählten Aepfel und Birnen. Wie Sätze, die die Zahl betreffen, Nichts mit Zeit und Raum, so haben Sätze, die die Zeit betreffen, Nichts mit dem Raume zu thun, z. B. der Satz „das Vergangene ist nicht ungeschehen zu machen", und Sätze, die den Raum betreffen, Nichts mit der Zeit, z. B. „Wechselwinkel an Parallelen sind gleich". Aber nicht nur die Mathematik, auch andre Wissenschaften können Inhalte betreffen, die nicht Raum, nicht Zeit in sich schliessen; der ethische Satz z. B. „Neid ist verwerflich" behält seine Wahrheit auch für zeit- und raumlose Existenzen, wenn er überhaupt wahr ist, und sein Inhalt wird nicht von der Frage berührt, ob der Neid für seine Verwirklichung Raum und Zeit braucht.

Lipsius gegenüber scheinen diese Erörterungen überflüssig zu sein, wenn wir von dem erkenntnisstheoretischen Abschnitte seiner Broschüre vorwärts springen, z. B. in den über Gott. Hier wird der Begriff des *Absoluten* als unabtrennlich vom Gottesbegriff, dieser demnach als nothwendig verbunden mit den Merkmalen der Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit, sowie der Einzigkeit, und mit dem Begriffe der absoluten Causalität erklärt, sodann hinzugefügt: „ein nicht absoluter Gott ist ein heidnischer Götze" (S. 18. 20), d. h. das Urtheil, Gott sei nicht absolut, ist ein *falsches*, das entgegengesetzte ein *wahres* (vgl. auch S. 4 f.). Wir nennen das eine *Erkenntniss*; über ihre Tragweite später! Irre machen könnte uns nur der Rechtstitel „unabweisbare Nothwendigkeit unseres Denkens", unter den diese Erkenntnisse

Digitized by Google

gestellt sind. Aber ganz richtig beweist Lipsius z. B. die Einzigkeit Gottes (S. 18) logisch aus der Absolutheit: diese sei aufgehoben durch die Theilung, durch die Beschränkung. Ich kann nicht finden, dass er dabei aus „unserm Denken" einen die Wahrheit des Satzes abschwächenden oder wenigstens die Gewissheit dieser Wahrheit wanken machenden Einfluss abzuleiten gewillt wäre. „Unser Denken" bedient sich freilich hierbei des vielbesprochenen *Satzes vom Widerspruche:* kein Inhalt kann wahr sein, der sich selbst aufhebt. Aber dieser Satz heisst nichts weiter als dies: halte den Inhalt, von dem die Rede ist, *fest* und halte ihn *rein*, sonst erkennst du nicht *ihn*, hebst ihn vielmehr auf und setzest entweder Nichts oder etwas Anderes an seine Stelle, besitzest also keine Wahrheit, die *ihn* betrifft! Eine die Wahrheit schwächende Einmischung aus „unserm Denken" ist hier so wenig vorhanden, dass vielmehr dieses ganze Grundgesetz des Denkens darin besteht, zu *verbieten*, dass dem „Inhalte" etwas Fremdes, eine Alteration durch den Denkenden, angethan werde. Es ist verständlich, dass Erkenntnisstheoretiker, welche dem Denken des Menschen allen Wahrheitswerth absprechen wollten, den Satz vom Widerspruche dadurch zu entkräften suchten, dass sie ihn mit allen weiter aus ihm folgenden logischen Gesetzen aus einer *subjectiven Organisation* oder aus Etwas, das sie dafür hielten, abzuleiten suchten. Als Anknüpfung bot sich in der seit Platon und Aristoteles gewohnten Formulirung jenes Satzes das scheinbar zeitliche „zugleich" (ἅμα) mit Leichtigkeit dar; noch mehr versprechend schien der Hinweis auf den Dienst, den räumliche Anschauungen der Logik leisten und der uns so oft bildliche Ausdrücke aufnöthigt, wie „sich decken" oder „sich ausschliessen" u. dgl. Diesen Dienst der Geometrie beutete F. A. Lange aus. Aber die „Zeitlichkeit" des Zugleich in dem Satze „Sich Widersprechendes kann nicht *zugleich* wahr sein" ist erschlichen; das unschuldige Wort bedeutet hier nur: „ebensowohl" und der Satz heisst: es kann nicht Eines ebensowohl wahr sein als seine Verneinung; das Gleiche bedeutet das Bild: »Bejahung und Verneinung *decken* sich nicht, *schliessen sich aus*". Von Zeit und Raum ist dabei keine Rede [93].

Kehren wir indessen zu den Anfangspartien der Broschüre zurück. Aus dem Bisherigen folgt, dass für uns, ja eigentlich für Lipsius selbst, die Beschränkung nicht existirt, nach welcher „unsre Erkenntniss nur so weit reicht, als das Gebiet unsrer räumlich-zeitlichen Anschauung". Wir erkennen auch solche Inhalte, die mit Raum und Zeit Nichts zu thun haben. Das von Lipsius in den angeführten Worten dennoch als beschränkt bezeichnete Erkenntnissgebiet — hinter dem also die *Kantischen Dinge an sich* als Unerkennbares liegen würden — lässt nun Lipsius „mit den Kategorien unsres

93) Vgl. meine Schrift „Der Schlüssel zum objectiven Erkennen", Leipzig 1889, S. 30 ff., wo besonders S. 31 und 33 auf Lipsius' frühere unbedingte Zustimmung zu den Ergebnissen von Langes „Logischen Studien" gezielt ist. Meine Widerlegung dieses Buchs schien jüngst einem Recensenten so selbstverständlich, dass er mir das Zurückgreifen auf ein solches unrevidirtes postumes Werk fast verdacht hat. Lipsius bemerkt entgegen seiner Behandlung der Sache in den „Dogmatischen Beiträgen", Leipzig 1878, S. 151 ff. später, dass es sich dort nur habe um den *Ursprung*, nicht um die *Geltung* der logischen Gesetze und Kategorien handeln sollen: „Philosophie und Religion", Leipzig 1885, S. 45 Anm. Dies genügt nicht; denn auch *entspringen* kann aus dem Raume nur Räumliches. — Auch das oben vorher über *Zahl, Zeit, Raum* Bemerkte ist näher ausgeführt in meinem „Schlüssel", 11—18, 36—45. Desgleichen der Unterschied zwischen den *psychischen Formen* und dem *Inhalte* des Erkannten: bes. S. 77 ff.

Digitized by Google

Denkens bearbeitet werden", zu dem Zwecke, „Gesetz und Zusammenhang darin nachzuweisen" — „*objective Erkenntniss* wird auf diesem Wege stets gewonnen". Wir ersehen aus dem hierauf Folgenden, dass Lipsius unter objectiver Erkenntniss die Erkenntniss der „Dinge ausser uns" oder der aussersubjectiven Gegenstände, also, wenn wir *nur diese* Gegenstände „Objecte" nennen wollen, eigentlich nicht die *objective* Erkenntniss, sondern die Erkenntniss von *Objecten* meint, d. h. den Theil aller im Allgemeinen „objectiven" oder „wahren" Erkenntniss, welcher sich ausschliesslich auf die sogenannte *Aussenwelt* bezieht. Diese Wendung ist hier sehr überraschend, weil die Grundfrage für das Problem solcher „objectiver", d. h. auf Aussenwelt bezogener Erkenntniss, nämlich die Frage, wie wir überhaupt zur Annahme der *Existenz* einer solchen Aussenwelt kommen, und *ob* wir dazu kommen, schon als beantwortet, insbesondere die zuletzt formulirte Frage als *bejaht* vorausgesetzt wird. In Kraft dieser Bejahung begründet Lipsius die „Objectivität" unsres Erkennens mit Leichtigkeit durch die *höhere Einheit* über dem Gegensatze von Innen- und Aussenwelt, welche sich durch die sonst völlig unverständlich bleibende durchgängige Correspondenz zwischen dem gesetzmässigen Ablaufe der Innen- und dem der Aussenwelt verräth. Wie kann man aber schon von „Correspondenz" reden, wenn man noch gar nicht weiss, ob ein Correspondent da ist oder nicht vielmehr eine blosse Fata Morgana, ja eine Hallucination ihn uns vorspiegelt? Und doch will Lipsius hier die „Objectivität" erst erweisen, wo er sie auf solche Weise unerwiesen schon mitbringt, ja in ihrem wesentlichsten Stücke schon mitbringt. Wenn wir finden, dass „ein von der Zufälligkeit unsrer subjectiven Wahrnehmungen unabhängiger innerer Zusammenhang der wahrgenommenen Erscheinungen" besteht und „in aller Erfahrung" sich immer wieder bewährt, so bleiben wir mit dieser Beobachtung schlechterdings in unserm Innern stehen, wenn wir nicht schon von der „Objectivität" unsrer Erkenntniss, unsrer Wahrnehmung, unsrer „Erscheinungen", überzeugt sind. Die „Zufälligkeit" der Wahrnehmung ist z. B. dies, dass ich jetzt gerade Blitz sehe und Donner höre, der davon „unabhängige innere Zusammenhang" ist dies, dass stets beides zusammen auftritt, wenigstens meistens; bei manchen Erscheinungen würde sogar nachweisbar sein, dass eine innere sachliche, logische Nothwendigkeit den Zusammenhang erzwingt, z. B. dass ich stets etwas übrig behalte, wenn ich ungerade Zahlen durch 2 theile. Aber alle diese Vorgänge sind *meine* Bewusstseinsobjecte, d. h. *meine* Erlebnisse, also *subjective* Ereignisse, und vielleicht existirt überhaupt nichts weiter als mein Bewusstsein!? Ich erkenne dann in jenen „innern Zusammenhängen" und „Gesetzen" eben nur die meines eignen Innern. Ob ich damit *Alles* erkenne — weil ich selbst = Alles —, oder ob ich *nur* mein Inneres erkenne — während es noch „Objecte" einer Aussenwelt giebt —, oder ob ich auf irgend eine Weise *durch* mein Inneres das Dasein und die Beschaffenheit einer Aussenwelt erkennen kann: dies ist das Trilemma, das von Lipsius hier nur durch eine schon fertig mitgebrachte Ueberzeugung, hinter der eine Bejahung der *dritten* Frage steckt, bei Seite geschoben ist. Kant hat die *zweite* Frage bejaht.

Es wird nicht überflüssig sein, hier in früheren Ausführungen Ergänzungen zu suchen und nun auch eine Aussprache über die bemerkte Differenz von Kant, beziehentlich über die Auslegung Kants zu hören.

Digitized by Google

Auch in „Philosophie und Religion“ (1885) hat Lipsius sich zu der Ueberzeugung vom „Dasein von Gegenständen ausser mir im Raume“ bekannt und es fehlt hier nicht an Andeutungen einer Begründung dieser Sicherheit. „Das Ding ausser uns steht als ein im Raume gegebenes Object dem empirischen, mit dem äusseren Sinne sich selbst im Raume erfassenden Ich real gegenüber, und diese Gegenüberstellung beruht auf einer allgemeinen Nothwendigkeit unsres Anschauens und Denkens. In diesem Sinne müssen wir sagen, dass wir die Objecte selbst, die Dinge selbst, und nicht bloss unsre Vorstellungen erkennen“. Wir erkennen sie, fährt er fort, durch erweiterte Beobachtung, logische Fehler und Sinnestäuschungen immer mehr vermeiden lernend. Dies erinnert an Biedermanns „Triangulation“. Weiter: „Die einzige Weise aber, in welcher wir die Gesetzmässigkeit in den Beziehungen der erscheinenden Objecte zu einander aufzufassen vermögen, ist unser gesetzmässiges Denken; die gesetzmässigen Beziehungen der Objecte sind für uns logische, d. h. nur in Kategorien des Verstandes auszudrückende Beziehungen“. Und: „Die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen ist selbst die Gesetzmässigkeit der Dinge ausser uns, hinter welcher keine andre Gesetzmässigkeit der Dinge an sich steht“. Richtiger und völlig in Kants Bahnen: „Die Unterscheidung eines vorgestellten Daseins ausser mir von meinen subjectiven Vorstellungen über dieses Dasein (von den Anschauungen in mir) beruht auf einem unwillkürlichen Causalitätsschluss“ [94].

Also der Weg des *logischen Denkens*, an der Hand des *Ursachbegriffes* und *Ursachgesetzes*, führt uns aus der subjectiven Vorstellungswelt in die objective der „Dinge ausser uns“, die wir uns für jetzt — den Warnungen von Lipsius vorläufig folgend — wohl hüten, Dinge „an“ sich zu nennen. Wir haben gegen dieses Princip objectiver Erkenntniss und der Erkenntniss realer Objecte Nichts zu erinnern; in ihm besitzen wir in der That das Mittel zum Erkennen äusserer Objecte; *wie weit* dieses für den Menschen reicht, ist eine Frage, die wir hier noch beiseit lassen.

Wir können hier nicht erörtern, wie für uns das Mittel der Causalität, dessen Lipsius sich hier mit uns als Brücke zur Aussenwelt bedienen will, zu dieser Berechtigung kommt; natürlich kann sich diese Berechtigung nur durch eine *logische* Nöthigung ergeben, welche für uns und ebenso für Lipsius nach den gehörten Erklärungen das Mittel der Mittel für objectives Erkennen bleibt. Ebenso wenig können wir hier auf das Problem eingehen, ob die gleiche Nothwendigkeit des Denkens auch dazu treibt, die Aussenwelt im Sinne eines *räumlichen* Aussen mit diesem Namen zu benennen, und überhaupt *Raum und Zeit* als eigne Daseinsformen des Wirklichen anzuerkennen. Gerade die *logischen* Widersprüche oder Rathlosigkeiten, welche diese Anerkennung mit sich führt, haben so scharfsinnige Denker, wie z. B. Lotze und Liebmann, zu ihren Stellungen in dieser Frage gedrängt, und es sind die von diesen und Anderen erhobenen Schwierigkeiten noch niemals genügend gelöst worden, was übrigens ganz ebenso von den ältesten Bedenken dieser Art, den *eleatischen*, gilt. Auch Kant hat in allen Ausgaben seiner Vernunftkritik nicht wegzubringende Bemerkungen stehen, welche die logischen Bedenken gegen die Objectivität von Raum und Zeit sehr ver-

94) „Philosophie und Religion“, S. 11—14. 26.

Digitized by Google

stärken. Wie die Objectivität der Kategorien, namentlich der *Causalität*, geringere Schwierigkeiten macht, kann man ebenfalls sehr gut bei Liebmann lesen. Um alles dieses handelt es sich hier nicht. Lipsius hat die Gesetzmässigkeit des logischen Denkens für den einzigen Weg ins objective Erkennen erklärt; damit sind wir einverstanden und halten es für eine gesicherte Einsicht [95].

Freilich ahnen wir Schlimmes, wenn wir nach der zuletzt citirten Stelle weiter lesen: „„Aber auch das von allen meinen Vorstellungen unterschiedene äussere Ding ist als ein Ding im Raume selbst wieder „Erscheinung". Die Existenz dieses äusseren Daseins „ist in der *Bestimmung* meines eigenen Daseins nothwendig mit eingeschlossen und macht mit derselben nur eine einzige Erfahrung aus" (Kr. d. r. V. S. 686)"". Wenn Lipsius an die hier von ihm angeführten Worte Kants sich nach ihrem vollen Werthe anzuschliessen gedenkt, in welchem Sinne spricht er dann noch von Dingen *ausser* uns und von *objectiver* Erkenntniss? Und was hat dann noch meine Erkenntniss logischer Gesetzmässigkeiten für die Objecte zu bedeuten, wenn diese Gesetzmässigkeiten denn doch nur *innerhalb* jener „*einzigen* Erfahrung" Geltung haben sollen, zu der sich das sogenannte „*äussere*" Dasein mit meinem eignen Dasein so zusammenschliesst, dass beide Nichts sind als Bestimmungen eben dieses „*meines eignen*"? Was von Lipsius der Logik eingeräumt wurde, geht hierdurch wieder verloren, unser scheinbarer Consensus verschwindet und Lipsius' Ansicht ist nur die: innerhalb unsres *eignen* Daseins stellt sich der Unterschied ein zwischen sogenannten „subjectiven" Vorstellungen und sogenannten „objectiven" Dingen ausser uns, die wir als Ursachen jener Vorstellungen ansetzen; aber alles dieses ist nur *meines eignen Denkens Erfahrung* und in diesem Umkreise zeigen mir die in mir waltenden logischen Gesetze ihre durchgängige Herrschaft und gestatten eine übereinstimmende Weltanschauung — wir fügen hinzu: deren Werth, uns als wahre Erkenntniss des Seienden, wie es *ausserhalb* dieser unsrer „eignen" Daseinserfahrung ist, zu gelten, völlig illusorisch bleibt. Dies ist exact der Kantische Standpunct, wie ihn alle Welt *bisher* verstanden hat und wir ihn ebenfalls verstehen. Erinnern wir uns des oben S. 78 aufgestellten Trilemmas: entweder es *giebt* gar keine Aussenwelt, ich bin mit meinem Innern, meinem Bewusstsein und dessen Erscheinungsinhalten allein auf dieser Flur und auch diese Flur ist nur meine Einbildung; — oder es giebt eine Aussenwelt, aber wir wissen Nichts von ihr, als *dass* wir Nichts von ihr wissen können (Kant); — oder es giebt eine Aussenwelt, die wir, wenigstens in gewissem Grade, *erkennen*. Hatten wir die *dritte* dieser Stellungen mit Lipsius gemeinsam einzunehmen geglaubt, so scheint es jetzt, Lipsius gehöre mit Kant der *zweiten* an.

---

95) Lotze, Metaphysik von 1879, S. 193 ff., namentlich S. 209—216, und S. 268 ff. — Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl. 1880, S. 36 ff. 87 ff. 113 ff. 187 ff. — Kants Beweise gegen die objective Realität von Raum und Zeit liegen nicht nur in der dazu allerdings ganz unzureichenden Apriorität, sondern in dem Hinweise darauf, dass Realität entweder eine substantielle oder eine eigenschaftliche sein müsste, was beides für Raum und Zeit keinen Sinn hat: Kr. d. r. V., Ros. 34. 42. 44 ff., sogar in Zusätzen der 2. Aufl., Ros. 716 ff. Dadurch verschwindet die Trendelenburg'sche berühmte „Lücke", wie Gottschick richtig gesehen hat: Fichtesche Ztschr. 1881, 79. B., S. 152 ff. Zu vgl. auch Kants Dissertation *de mundi etc.* in dem *„nec substantia, nec accidens, nec relatio"*: Ros. I, 319. 322.

Digitized by Google

Hiernach erhalten nun auch die Aussprüche der jüngsten Broschüre (S. 1 f.) ein ganz anderes Licht. Die *einschränkenden* Bemerkungen treten in den Vordergrund, wie, dass wir „die Gegenstände nur so erkennen können, wie wir zu ihrer Erkenntniss organisirt sind". Aber dann wird es völlig unbegreiflich, wie Lipsius dennoch an ein *zweites* Reich, *jenseits* dieser subjectiv aufgefassten Gegenstände, mit der Festigkeit denken kann, um immerfort von einer *beide* Reiche umfassenden Gesetzmässigkeit sprechen zu können, in die uns trotz der subjectiven Form unsres Erkennens ein objectiv erkennender Einblick gewährt sei. Wenn jenes *zweite* Reich, das der sogenannten „Dinge ausser uns", sich mit dem *ersten*, unserer Vorstellungswelt im Bewusstsein, zu der *einzigen* Erfahrung von Bestimmungen *unsres eigenen* Daseins zusammenschliesst, wo ist dann das angebliche *zweite* Daseinsgebiet, die objective Aussenwelt, hingekommen?

Wir müssen sehr fürchten, hiernach unter die Wirkung von Kraftworten gestellt zu werden, die wir bei Lipsius nicht selten gerade da angewendet finden, wo für uns der wissenschaftlich entscheidende Punct liegt, wie die folgenden: „Es ist eine blosse Grille, die Dinge anders erkennen zu wollen, als sie für uns erkennbar sind; vollends die *Objectivität* unsrer Erkenntniss bezweifeln zu wollen, weil letztere ihre Bedingung wie ihre Schranke an der menschlichen Erkennbarkeit der Gegenstände hat, ist doch ebenso thöricht, als etwa die Wirklichkeit meines Sehens zu bezweifeln, weil ich mir hinter meine Augen keine anderen Augen einsetzen kann, um zuzusehen, wie es zugeht, dass ich sehe"[96]. Natürlich bezweifele ich nicht die „Wirklichkeit meines Sehens", d. h. ich weiss ganz gewiss, dass ich gegenwärtig in meinem Selbstbewusstsein den Inhalt farbiger Erscheinungen besitze, die ich als flächenhaft ausgebreitet beurtheile und in einem auch in die Tiefe erstreckten Raume anwesend meine. Dass sie wirklich in einem solchen Raume *sind*, ist zunächst noch ganz unausgemacht. Thöricht, sehr thöricht wäre es nun freilich, wenn wir, um gegen solchen Schein die Wahrheit zu finden, von Neuem ein *Auge* benutzten, das uns ja eben nur von Neuem in den alten Schein versetzen würde. Wir müssen uns natürlich zur etwaigen Correctur des Scheins eines *andern* Organs bedienen, und zwar des *Nachdenkens*, wodurch wir lernen, dass das Sehbild *als solches* keinen wirklichen Raum einnehmen kann, weil dies der Einheit des das Gesichtsbild erfassenden und wissenden Selbstbewusstseins widersprechen würde; denn dieses bezieht *alle* Puncte der Fläche des Bildes und des vorgestellten Raumkörpers vollkommen gleichmässig auf *sich*, weiss sie als *seine* Inhalte, hebt also ihr Aussereinandersein auf, sofern es ein *wirkliches* sein soll. Das Aussereinandersein ist hierdurch erkannt als ein bloss *gedachtes*, als innerliches Thätigkeitsproduct einer subjectiven Wesenseinheit, die in sich kein wirkliches Neben- und Aussereinander zulässt; gerade, wie der von mir jetzt etwa gedachte dreissigjährige Krieg doch deshalb nicht wirklich in mir vorgeht. So steht es mit dem Sehen. Wie nun aber mit den Dingen ausser uns? Diese denken wir hinzu; wir sehen sie nicht; wir denken sie auch nicht nur so hinzu, wie wir den wirklichen Raum zu unsern Sehbildern hinzudenken. Das Sehbild der Rückenfläche eines Rocks, woran ich meinen Freund schon von hinten

96) Philosophie und Religion, S. 12 f.

Digitized by Google

erkenne, ist selbst natürlich kein Rock, geschweige denn selbst mein Freund. *Existirt* nun, frage ich, dieser hinzugedachte Freund wirklich oder nicht? Ich kann in dieser Frage weder eine Thorheit, noch eine Grille entdecken. Sie kann sehr ernst werden, wenn dem Hallucinanten ein Bote erscheint und die Gehörserscheinung der Todesnachricht von einem noch Lebenden sich zugesellt. Jenes Hinzudenken geschieht nach dem *Causalgesetz*, wie Lipsius anerkennt. In der Hallucination scheinen alle Gründe vorhanden, den Causalsatz mit Recht auf „Dinge ausser uns" als schlusskräftig verwendbar anzusehen und so mit Sicherheit benutzen zu können. Und doch war der Schluss diesmal falsch. Ist vielleicht unser Wachen nur ein Traum, von dem wir nur noch nicht erwacht sind? nur eine grosse Gesammthallucination? Und ist denn der Causalsatz ein untrügliches Wahrheitsprincip? Ich finde in diesen Fragen Nichts von Thorheit und Grille; ich kann für ein ernstes Wahrheitsbedürfniss kein Entrinnen, keine Möglichkeit sehen, diesen Fragen zu entgehen. Es ist nur ein Wortspiel, wenn Lipsius meint, das hiesse die Dinge anders erkennen wollen, als sie für uns erkennbar sind; nein, es heisst fragen, ob unser Vorstellen und Gedankenbilden ein blosses nothgedrungenes, gesetzmässiges, in sich consequentes Phantasiren sei, oder — ein Erkennen. Und wenn die sogenannte „Objectivität" ihre „Bedingung wie ihre Schranke an der *menschlichen Erkennbarkeit* der Gegenstände hat", könnte dann nicht diese sogenannte „Erkennbarkeit" vielleicht in dem Masse beschränkt sein, dass überhaupt gar keine Gegenstände, ausser den subjectiven Bewusstseinsinhalten *als solchen*, übrig blieben? Ernst ist diese Frage denn doch. Aber können wir denn über uns selbst hinaus? Wenn unser *ganzes* Denken subjectives Thun, unwahre Einbildung ist? Wie könnte dann noch irgend von „Objectivität" die Rede sein?

Kant hat um dieser Fragen willen u. A. sein berühmtestes Werk geschrieben. Die darin gegebene Antwort legen wir mit den Worten aus: es giebt zwar eine wirklich existirende Welt ausserhalb unsres Bewusstseins, aber wir sind auf keine Weise im Stande, sie weiter theoretisch zu erkennen, weder durch sinnliche Empfindungen und Vorstellungen, noch durch Raum, Zahl und Zeit, noch durch die Kategorien, noch durch die Vernunftidee des Unbedingten; dem praktisch-sittlichen Bedürfnisse, diese schmerzliche Lücke zu füllen, dient der Glaube mit seinen Postulaten; daran hat unser Wahrheitsbedürfniss sich zu genügen. Lipsius schien uns diesem Kantischen Standpuncte zu widersprechen, indem er doch eine gewisse Erkenntniss der Weltwirklichkeit, so wie sie wirklich ist, zuzulassen schien, nämlich mindestens die Erkenntniss allbeherrschender Gesetze über den Dingen und in ihrem Verhalten, die wir nach logischer Denknothwendigkeit ermitteln. Aber wir sind daran wieder irre geworden, und Lipsius' Stellung erscheint uns jetzt ganz als die Kants. Dies führt uns zu einigen Worten über die Auslegungsfrage in Bezug auf Kant.

In einer Uebereinstimmung mit dem Pastor Albrecht Krause, wie dieser sie selten erlebt hat, dringt Lipsius darauf, die „Dinge ausser uns", deren nothwendig anzuerkennende Existenz die zweite Auflage der Kritik d. r. V. bekanntlich gegen einen Berkeley'schen Idealismus vertheidigt, von den „Dingen an sich" zu unterscheiden, deren Unerkennbarkeit durch unsre aprioriischen Anschauungs- und Denkapparate, wie selbstverständlich durch unser

Digitized by Google

sinnliches Empfindungsmaterial, von Kant gelehrt wird. Es lässt sich gar nicht leugnen, dass die von Lipsius angeführten Hauptstellen, die grosse Anmerkung gegen Ende der Vorrede zur 2. Auflage und die Textstelle, zu der diese Anmerkung bezogen werden soll, sehr stark auf eine solche Unterscheidung hindrängen. Ebenso wenig aber lässt sich verkennen, dass diese Anmerkung die Textstelle, welche Kant dadurch verbessern und klarer ausdrücken will, doch nur gewundener, nicht klarer gestaltet, und dass dies, sowie ein gewisser, dieser ganzen „Widerlegung des Idealismus" eigener Habitus ängstlichen, sich selbst nicht genügenden Bemühens den Eindruck einer Gedankenverstrickung machen, die wenig Zutrauen einflösst, und die in Kant entstanden war durch eine ihm gezogene unangenehme Consequenz, die er abweisen wollte und nach seiner Ueberzeugung abweisen musste, jedoch mit seinen durch die Kritik d. r. V. gebundenen Händen nicht befriedigend abzuweisen vermochte. Eine andre, von Lipsius für sich angeführte Stelle, die schon der ersten Auflage der Kr. d. r. V. angehört, können wir vielmehr ganz auf unsre Seite ziehen. Es wird da (Ros. S. 39) von Kant davor gewarnt, seine Kritik der Sinnlichkeit durch Bemerkungen stützen zu wollen, wie die, dass verschiedene Menschen verschiedene Farben sehen, dass Farbe, Geschmack u. s. w. überhaupt nur subjective Zustände seien; denn bei solchen Bemerkungen gelte immer noch das Gesehene, z. B. eine Rose, „für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann." Dies nun eben, dass jenes gesehene Ding im Raume immer noch übrig bleiben soll als ein *Ding an sich*, nur fraglich gefärbt, dies, meint er, sei völlig hinwegzuschaffen: „überhaupt Nichts, was im Raume angeschaut wird", sei „eine Sache an sich", keineswegs sei der Raum „eine Form der Dinge, die ihnen etwa *an sich selbst* eigen wäre", vielmehr seien uns „die Gegenstände an sich gar nicht bekannt, und, was wir *äussere Gegenstände* nennen, nichts Anderes als *blosse Vorstellungen* unsrer Sinnlichkeit"[97]. Gerade durch den *Gegensatz* gegen solche Aeusserungen sind die in der zweiten Auflage hinzugekommenen Widerlegungen Berkeley's allerdings so auffallend, dass es schwer fällt zu begreifen, wie Kant beides in die zweite Auflage neben einander aufnehmen konnte. Bemerkt sei noch, dass es leider verwehrt ist, in jener Anmerkung der Vorrede „ausser uns" im Sinne eines unräumlichen *praeter nos* zu verstehen, da der zugehörige Text (Ros. 773) „das Dasein der Gegenstände *im Raume* ausser mir" zu beweisen sich anheischig macht und die in der Vorrede nachgetragene Anmerkung eben *diesen* Beweis zu verbessern wünscht. Sollte nun Kant hier nur die „Dinge ausser uns" meinen, nicht zugleich die „Dinge an sich", die er davon ganz trennte? Sollte er meinen: Die „Dinge *ausser uns*" sind *wirklich* im Raume, ein solches Ding ist kein „Unding", das dazu führen könnte, lieber ganz und gar mit Berkeley das Dasein einer Aussenwelt zu leugnen (Ros. 772); dagegen die „Dinge *an sich*" — das uns gänzlich Unerkennbare — sind *nicht* im Raume;

97) Lipsius, Philos. u. Rel. S. 5 ff., im Besondern S. 19. 11. Auch die von ihm S. 23 angezogene Stelle aus den Zusätzen der 2. Ausgabe spricht nicht für ihn, sondern gegen ihn; denn sie erklärt die Schwierigkeit der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele *deshalb* für aufhebbar, weil die Räumlichkeit der Materie nicht *an sich*, sondern nur in der *Erscheinung* entgegengesetzt sei der Unräumlichkeit der Seele, also dieser die Schwierigkeit machende Gegensatz hiermit in Wahrheit wegfalle.

Digitized by Google

nur räumliche „Dinge *an sich*" würden „Undinge" sein! Warum denn, wenn sich im *ersten* Falle gezeigt hatte, dass ein wirkliches Ding und ein wirklicher Raum sich so gut mit einander vertragen? Und was soll in dem logischen Schnitzer, das Unerkennbare räumlich zu nennen, gerade Verlockendes für Berkeley'sche Folgerungen liegen? Nein, *deshalb* erscheint Berkeley's Leugnung Kant dann sogar „unvermeidlich", weil Kant auf die oben von uns in Erinnerung gebrachte Weise die *Unmöglichkeit* eines wirklichen Raums und wirklicher Raumdinge erwiesen zu haben glaubte.

Giebt es denn nun nach Kant „Gegenstände im Raume ausser mir" oder giebt es keine? Der Beweis, dass es trotz alledem solche gebe, führt an jenen Stellen der 2. Auflage noch zu einer weiteren — scheinbaren? — Absage von der transcendentalen Aesthetik, nämlich in Bezug auf die *Zeit*. Denn das Kurze dieses Beweises ist: der Wechsel in der Zeit, der die Form meines inneren Sinnes und insofern die Form meines Selbstbewusstseins ist, ist nur durch das Dasein eines Beharrenden ausser mir möglich, zu welchem ich den Zeitwechsel meines eignen Innern in vergleichende Beziehung bringe (773, verglichen mit 685 f.). Hier scheint also die Zeit nicht mehr nur eine unreale Anschauungsform des Subjects zu sein, sondern von „meinem Dasein in der Zeit" ganz realistisch gesprochen zu werden; andernfalls wäre ja nur die subjective Vorstellung eines Beharrenden in der subjectiven Anschauungsform des Raums, nicht ein *Dasein* von Dingen im Raume als beharrendes Correlat des Zeitwechsels gefordert, und Berkeley behielte Recht! Es fällt gewiss schwer, Kant zuzutrauen, er habe in einem Athem das Festhalten an seiner transcendentalen Aesthetik versichert und zugleich deren Ergebnisse verneint, um der Berkeley'schen Folgerung zu entgehen. Und doch zeigt sich das Oscilliren einer sich selbst nicht genügenden Dialektik in demselben Tenor auch noch darin, dass die „äussere Erfahrung", d. i. das Wissen von wirklich existirenden Dingen im Raume, „eigentlich unmittelbar" sein soll, trotz der soeben darauf verwendeten Mühe beweisender Vermittelung, — was nun wieder zu einer mühseligen Rechtfertigung in einer Anmerkung Anlass giebt, die wir hier ungeprüft lassen (774). Wir glauben doch zuletzt an das *quandoque bonus dormitat Homerus*, das durch Krauses angeblich neu entdecktes, in Wahrheit nur nach einstiger wohlweislicher Zurücklegung neu hervorgekramtes Manuscript wahrlich nicht widerlegt werden kann! Wir leugnen für Kant den Unterschied zwischen „Dingen an sich" und „Dingen ausser uns", welche zwei Ausdrücke noch mit manchen anderen wechseln, auf das Allerbestimmteste.

Wir kennen bis jetzt Lipsius' Erkenntnisstheorie durch die zwei Aussagen: 1) wir haben *objective* Erkenntniss von der in den Dingen ausser uns, wie in uns, gleichen Gesetzmässigkeit, vermöge logischer Denknothwendigkeit; 2) obgleich diese Erkenntniss durch unsre menschliche Organisation geschieht, ist es doch thöricht, an ihrer Objectivität zu zweifeln. Beide Sätze werden für Kantisch gehalten. Die berühmten Abschnitte der transcendentalen Aesthetik, Logik, insbesondere Dialektik, hatten nach Lipsius keineswegs die Absicht, zu zeigen, dass und warum wir die „Dinge ausser uns" nicht erkennen, dass und warum sie nicht wirklich in Raum und Zeit *sind*, dass und warum auch die Verstandesbegriffe nichts Wahres von ihnen aussagen und die Vernunftidee des Unbedingten mit theoretischer Geltung

Digitized by Google

nicht auf sie anwendbar ist. Vielmehr gelte alles dieses nur den *Dingen an sich*, ja, wie wir bald sehen werden, nicht einmal Alles eigentlich diesen. Was sind diese denn nun wohl, wenn sie nicht das wahrhaft Seiende sind, wie es hinter aller Vorstell- und Denkthätigkeit unerkannt und unerkennbar für uns — nach Kant — zurückbleibt? — wenn sie *nicht* jene „Dinge *ausser uns*" sind, welche durch den Causalsatz als ausserhalb unsrer Vorstellungs- und Gedankenwelt existirend gesetzt werden? Lipsius antwortet zunächst: die Dinge-an-sich sind gar kein positives Object; ihr Begriff ist, wie Kant selbst an entscheidenden Stellen sagt, ein blosser *Grenzbegriff*. Nicht etwa sei „Ding an sich" eine Ursache *hinter* dem „Dinge ausser uns", sondern es sei doch eigentlich wieder *dieses selbst*, aber nur insofern es „abgesehen von unserem, d. h. von jedem für uns möglichen Erkennen desselben lediglich *gedacht* wird". „In Raum und Zeit sind Gegenstände oder Dinge ausser uns, aber nicht Dinge-an-sich". Das Ding an sich ist „Nichts als der ganz leere Gedanke eines Etwas überhaupt, das — auch abgesehen von meiner Apperception — *existirt*", — wonach doch also dies daran fest bleiben soll, dass es wirklich *existirt* und „die Erscheinungen also kein Schein, keine subjective Einbildung sind". Indessen ausser *dieser* Positivität des sonst doch als ganz negativ hingestellten Begriffs besitzt dieser für Lipsius doch noch mehr dergleichen. Wir hören sogar, dass die Kategorien, besonders die Causalität, auf dieses Ding-an-sich angewendet, objective, positive Wahrheit von ihm aussagen sollen. Die Dinge an sich seien in der That „die letzten Ursachen der Dinge", und das Unbedingte sogar sei von Kant causal gemeint, als das Allbedingende, das durch einen „nothwendigen Vernunftschluss" erfasst wird. Aber *erkannt* freilich sollen die Dinge-an-sich damit nicht sein; denn die Kategorien sind leer, liefern uns Nichts über die Beschaffenheiten der Dinge an sich. Die Antinomienlehre sei gar nicht nöthig; auch ohne sie würde die Leerheit der Vernunftidee ihre theoretische Unbrauchbarkeit bezeugen [98].

Was nun die berühmten „Grenzbegriffe" und die bloss negative Bedeutung des Begriffs Ding-an-sich anlangt, so möge Kant davon gesagt haben, was er wolle, jedesfalls steht fest, dass, wenn „Ding an sich" *nur* das bezeichnen soll, was uns unerkennbar ist, und *nur* dies aussagen soll, *dass* eben dieses uns unerkennbar ist, der ganze Inhalt von Kants grosser Kritik der reinen Vernunft und der inhaltverwandten Schriften auf den Satz zusammenschrumpft: *Unerkennbares ist unerkennbar*. Diesem Satze irgend welchen Fleiss zu widmen wäre wohl überflüssig gewesen. Kants Bestreben war vielmehr dies, *ein gewisses Gebiet* zu bezeichnen, *welches* uns unerkennbar bleibt. Dies konnte nur durch positive Begriffe geschehen, mindestens allgemeinster Art, wie Sein, Gegenstand, Ding u. dgl., und durch eine Vergleichung mit anderen Gebieten, welche uns erkennbar sind. Der Wunsch des Erkennens geht auf das Wirkliche, auf das Seiende, auf die Dinge, wie sie *an sich* sind, d. h. wie sie *in Wahrheit* sind, wie sie sind, unverfälscht durch Zuthaten oder Abzüge, die auf Rechnung des erkennenden Subjects kommen. Kants durch Krause und Lipsius nicht erfolgreich anders gedeutete Lehre ist in diesem Betracht: 1) Raum- und Zeitform, der die Zahl

98) Philos. u. Relig. S 9 f. 14 f. 19 ff. 24 ff. Vgl. auch die jüngste Broschüre S. 3 ff.

Digitized by Google

mit einzurechnen ist, entstellen durch subjective Zuthat das wahre Sein; 2) die Kategorien des Verstandes sagen Nichts aus über das wahre Sein und entstellen es zum Theil ebenfalls; 3) die Vernunftidee des Unbedingten offenbart die Unfähigkeit unserer Erkenntnissvermögen, über das wahre Sein zu urtheilen, bis auf den tiefsten Grund, denn sie nöthigt uns sogar zu widersprechenden Aussagen und zeigt deshalb, dass sogar mit Hilfe des höchsten Denkgesetzes, des Satzes vom Widerspruche, es uns nicht möglich ist, zu wahren Aussagen über das Seiende zu gelangen. Die Antinomienlehre ist für das Verständniss Kants stark entscheidend, weil in ihr sich die Kritik von Raum und Zeit und von den Verstandeskategorien wiederholt und bestärkt. Was z. B. die Causalität anlangt, deren objective Verwendung Lipsius im Begriffe des „Unbedingten" bei Kant vorfindet und für ganz in der Ordnung hält, so zeigen die Antinomien, dass die absolute Freiheit, also das ursachlose Walten, in einem ersten Wesen, ganz ebensogut sich aus unsrer Vernunft nach den Denkgesetzen beweisen lasse wie das Gegentheil, mithin der Causalsatz, den wir als Grundsatz *a priori* aus der Kategorie der Causalität schmieden, keineswegs uns in objective Wahrheit zu leiten vermag. Dasselbe aber dürfte zweifellos folgen aus dem Glaubenspostulat der Freiheit des Willens, wonach ausdrücklich von Kant diese Freiheit, als Aufhebung der Causalität, in das Reich der „Dinge an sich" versetzt wird, und ihr hier die vollste und ernsteste *Wahrheit* beigemessen wird, woraus doch wohl unvermeidlich folgt, dass Kant alle Causalerklärung der Willensvorgänge im Menschen für *unwahr* erklärt [99].

Es sei hiermit genug des Streits um die Kantauslegung; es kommt hier nur darauf an, wie Lipsius denkt. Zuvörderst fanden wir, in Rücksicht auf seinen Begriff „Ding an sich", dass er darunter Etwas versteht, was man etwa das *erkannte Unerkannte* oder das *erkannte Unerkennbare* nennen könnte. Dergleichen giebt es natürlich nicht. Danach zu fragen und zu suchen, dies führte allerdings auf Gespenster, wäre Grille, Thorheit u. dgl. mehr. Die Frage ist aber eben nicht, ob das Unerkennbare erkennbar, oder ob Erkennen Erkennen oder Nicht-Erkennen sei, sondern vielmehr die, ob Sehen und sonstiges sinnliches Wahrnehmen, ob raumzeitliches Vorstellen, causales Denken und sonstiger Kategoriengebrauch, ob die Verwendung der Idee des Unbedingten gemäss der Denkgesetze, — ob dies alles den Namen des *Erkennens* verdiene, ob es in der That ein *Erkennen* sei, wie dies die alltägliche Meinung und der alte Dogmatismus, wenigstens theilweise, voraussetzt. Diese wahrlich wohl aufzuwerfende Frage hat nach unsrer Auffassung Kant schlechtweg verneint. Wenn er trotzdem das Unerkennbare kategoriell bezeichnete, sogar durch Causalität von dessen Dasein zu wissen meinte, so hat er von diesen Widersprüchen sich durch die „Leerheit" des Begriffs Ding-an-sich und durch dessen blosse Bedeutung als „Grenzbegriff", als Bezeichnung für das, was wir nicht wissen können (nicht wörtlich, aber der Sache nach: Ros. II, 210 ff. 235), freisprechen wollen, ist aber dadurch zu dem nichtigen Satze gelangt, dass Unwissbares unwissbar ist, also in die

99) Ueberdies möchten doch auch die von Kant wiederholt gebrauchten Wendungen, die Kategorien des Verstandes seien „blosse Function des Denkens" oder „Form des Denkens", die Noumena seien „durch keine Kategorie zu erkennen" u. dgl., mit genügender Deutlichkeit sprechen. Ros. 209–212. 234; vgl. auch 776 (2. Aufl.).

Digitized by Google

Charybdis aus der Scylla. Lipsius dagegen ist überzeugt, dass uns *das logische Denken wahre, objective Erkenntnisse* liefert, sogar, dass es durch den *Causalsatz* uns das *Dasein von Dingen ausser uns im Raume* richtig lehrt, obwohl er uns hierfür die Denkvermittelung, die ihn überzeugt, nicht mitgetheilt hat. Aber Lipsius stösst sich an die Leerheit, Negativität, Formalität, Abstractheit dieser Erkenntnisse, und die von ihm geforderte „*Anschauung*" bekommt die Bedeutung, für diese leeren Schemata den Inhalt, das Positive, Concrete zu liefern, was nur in der „Anschauung" vorhanden sein könne; ohne dieses würden jene objectiven Erkenntnisse doch eigentlich keine Erkenntnisse sein.

Nach unserer vorausgeschickten Definition des Erkennens sind auch die sogenannten „leeren", d. h. abstract-allgemeinen Erkenntnisse doch Erkenntnisse. Sie sind bisweilen wahrlich nicht unwichtig, z. B. der von Lipsius geführte, oben von uns erwähnte Beweis für die Einzigkeit des Absoluten, also Gottes, stürzt den ganzen Polytheïsmus und alle die manchfaltigen pluralistischen und dualistischen Philosophien aller Völker und Zeiten. Noch gar Manches folgt für unsre Gotteserkenntniss aus der Absolutheit des Absoluten nach dem Satze vom Widerspruche. Aber es fragt sich jetzt vor Allem, für uns und für Lipsius selbst, wie wir dem Subjectivismus entrinnen; denn auch Lipsius will ihm entronnen sein trotz aller Bedingtheit unsres Erkennens durch unsre „Organisation". Wie nun, wenn auch der Satz vom Widerspruche nur so eine Organisation wäre? Hier nun bedienen wir uns selbst der Kraftworte, die Lipsius an falscher Stelle gegen die Subjectivisten schleuderte. Er that es mit Unrecht, wenn er den Zweifel an dem objectiven Erkenntnisswerthe der raumzeitlichen Form, der Causalität, der gedachten Aussenwelt, unter solches Verdict stellte. Das Auge wieder durch ein Auge corrigiren, in der Meinung, durch das zweite Auge *objectiv* zu sehen, wäre freilich Wahnwitz; ebenso, das Raum- und Zeitschauen durch Raum- und Zeitschauen, das causale Denken durch causales Denken, eine Kategorie durch eine Kategorie, die selbst noch zweifelhaft ist, sicherstellen zu wollen. Aber wer will das? Die Frage ist, ob *wirklicher* Raum und *wirkliche* Zeit, Causalität u. s. w. mit *Wahrheit* aussagbar, ob solche Aussage *in Wahrheit* möglich, unmöglich, oder vielleicht nothwendig sei. Hierbei ist keineswegs die Wahrheit des Gefragten bereits vorausgesetzt, wie in jenen anderen, thörichten Fragstellungen. Vorausgesetzt ist nur, dass Widersprechendes unmöglich, Widerspruchsloses *möglich* ist, Alles aber, dessen Nichtsein nach dieser Norm unmöglich wäre, *nothwendig* ist. Wollte man hierauf, auf diese Sätze, wieder die Frage richten, ob sie nicht vielleicht falsch oder bloss „subjectiv" seien, dann allerdings würde man in die Thorheit und ins Münchhausenthum gerathen. Warum? Weil diese Fragstellung die Anerkennung der Möglichkeitsbegriffe und ihres Regulators, des Gesetzes vom Widerspruche, bereits als unbezweifelt anwendet und dennoch bezweifelt. Aber könnte nicht doch dieses Gesetz und der von ihm umgrenzte oder vielmehr nur eingetheilte Möglichkeitsbegriff bloss auf einer menschlichen „Organisation" beruhen, also ein uns unbekannter Unterschied obwalten zwischen Möglichkeit des *Denkens* und des *Seins?* Was thut doch diese Frage? Sie denkt einen allgemeinen Begriff „Sein", scheidet dessen Umfang in zwei Hälften, nennt die eine Hälfte „Denken" oder „Subjectivität" und die andre Hälfte „wirkliches"

Digitized by Google

oder „objectives" Sein. *Letzteren* Begriff denkt sie als den Begriff eines „Sein", das *ohne* entstellende „Organisation" des erkennenden Subjects gedacht sei, und unterscheidet ihn dadurch vom „Sein" des „blossen Denkens" innerhalb der abgetheilten *ersten* Hälfte, um nun zu fragen, ob *dieses* Sein nicht vielleicht durch unsre Organisation entstellt sei. Wir haben in dieser Fragstellung *drei Seinsbegriffe* vor uns: 1) den allgemeinen, der eingetheilt wird, 2) den bloss gedachten oder subjectiven, dessen Objectivität bezweifelt wird, 3) den Begriff objectiven Seins, dessen Objectivität *nicht* bezweifelt wird. Aber wenn wir diesen *dritten* in der That *besitzen* in unserm Denken, warum halten wir uns nicht an diesen Besitz und entnehmen aus ihm Alles, was er uns darbietet? Er selbst, dieser dritte Begriff, ist aber ebenfalls *gedacht*. Also fällt er mit dem *zweiten* zusammen, den wir ja durch Nichts unterschieden haben, vielmehr nur in dem seltsamen Verdacht hatten, er sei durch irgend Etwas unterschieden. Damit werden aber beide wieder dem *ersten* gleich, und eine *Eintheilung* hat überhaupt gar nicht stattgefunden, wir sind vielmehr noch bei dem *ersten*, dem *allgemeinsten* Seinsbegriffe. Wir besitzen ihn, und sein Inhalt ist der des *Seins*. Was soll das Bedenken, er könne durch unsre Organisation getrübt sein? Hüten wir uns nur, dass wir ihn durch diese Organisation oder durch irgendwelche Quergedanken trüben! Das heisst: halten wir uns an seinen *Inhalt* und wenden unsre Betrachtung ab von dem Nebenumstande, dass dieser Inhalt von uns *gedacht* wird! Dieses psychische Ereigniss und seine Formen haben mit jenem *Inhalte* gar Nichts zu thun, so lange wir es nicht *wollen*, und unser Wille, diesen Inhalt *rein* zu erhalten, hat mit diesem Inhalte *als solchem* eben deshalb auch Nichts zu thun, weil dieser Wille lediglich *das Fernhalten* fremder Elemente betreibt. Solches Fernhalten gelingt uns in tausend Fällen vortrefflich: z. B. ich denke jetzt den *Inhalt* des Begriffs „Vergangenheit", daneben den des Begriffs „Gegenwart", und finde *aus diesen Inhalten selbst*, dass sie einander auslöschen; dennoch ist mein *psychischer Denkact als solcher*, durch den ich „Vergangenheit" denke, ein *gegenwärtiger*, oder, um ganz vorsichtig zu sprechen, als ein gegenwärtiger in mir gesetzt. Zwei entgegengesetzte Prädicate und doch nicht widersprechend!? Weil das eine den *Inhalt*, die *Bedeutung* meines Denkens, das andre *mein Denken selbst als psychischen Vorgang* betrifft. Möge uns diese Scheidung metaphysische und psychologische schwer zu lösende Probleme stellen, diese kümmern uns hier nicht. Wir wissen, wir bezeugen durch die That, dass wir die Fähigkeit besitzen, im Denken *den Inhalt für sich getrennt* in Betracht zu ziehen und unserm Bewusstsein zu erschliessen. Wie weit zu erschliessen? ist eine andre Frage [100].

Der allgemeine Seinsbegriff, in dessen Besitze wir sind, zeigt sich als der allgemeinste aller Inhalte, die sich dem denkenden Bewusstsein präsentiren können; er ist der *Denkinhalt überhaupt* und alle specielleren Denkinhalte sind seine Specificationen. Dies erhellt aus der allgemeinen Anwendung

100) Ich muss wiederum meinen „Schlüssel zum objectiven Erkennen" für die weitere Ausführung citiren, hier besonders S. 75—89. Ausserdem aber gehört meine aus der Fichteschen Ztschr. (73. Band, 1878) in mein Buch „Religion und Wissenschaft" (Breslau 1887) aufgenommene Abhandlung „Ueber die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge an sich" hierher, von der Lipsius im „Theologischen Jahresbericht" für 1887 S. 334 f. mir völlig unverständlich urtheilte, sie behandle eine „eminent erkenntnisstheoretische" Frage „abstract logisch".

Digitized by Google

dieses Begriffs in der sogenannten Copula: jedes Urtheil ohne Unterschied sagt Etwas aus, das mit den Worten bestätigt werden kann: „*so ist es!*“ Hiernach sind sogar die scheinbar rein negativen Begriffsinhalte nur als *Seinsarten* (in diesem allgemeinsten Sinne) denkbar. Der Begriff des Nichts z. B. bezeichnet ein Sein, dem nur alle specificirenden Bestimmungen fehlen; er ist der allgemeinste Seinsbegriff selbst, in seiner abstractesten Leerheit; darum kann man mit logischem Rechte sagen: „hier *ist* Nichts“. Das sogenannte „Unmögliche“ ferner ist ebenfalls eine Seinsart, und hier kommen wir nun auf den *Satz vom Widerspruche.* Dieser ist eben deshalb das oberste Denkgesetz, weil er den allgemeinen Denkinhalt in dieser seiner Allgemeinheit einfach ausspricht: *Sein = Sein*, und damit zugleich ausspricht, dass seine Tilgung eben seine Tilgung ist, also nicht in gleicher Beziehung und gleichem Sinne von eben Demselben wahr sein kann, dass es *sei* und dass es *nicht sei.* Mit andern Worten: jenes allgemeine Sein enthält in und unter sich nur *Seins*arten, es ist der Inbegriff der *Seinsmöglichkeiten*, und es kann demnach alles weitere Denken desselben, d. h. seine Erschliessung, nur auf Specification, also *Eintheilung* und logische Einsicht in die innern Begriffsverhältnisse des Eingetheilten ausgehen. Bei dieser Eintheilung nun sind denkbar: Seinsarten, die sich gegenseitig nach dem Satze v. W. aufheben, also *getrennt* bleiben müssen, deren *Verbindung unmöglich*, — man nennt sie kurz: *das Unmögliche*, genauer wäre: das als *Einheit* Unmögliche, z. B. viereckiger Kreis; ferner Seinsarten, deren *Verbindung zur Einheit möglich* (widerspruchslose Einheiten: *das Mögliche*); endlich Seinsarten, deren *Nichtverbindung* zur Einheit *unmöglich*, widersprechend wäre: das *Nothwendige.* Dies sind die obersten Eintheilungen des obersten Allgemeinbegriffs vom Sein oder von der allgemeinen Seinsmöglichkeit. Wir haben überall zuzusehen, unter welche der drei Classen wir die verschiedenen Inhaltsverbindungen zu stellen haben werden, und hierdurch werden sich unsre objectiven Erkenntnisse erweitern. Fragt es sich z. B., ob Raum und Zeit objective Seinsformen sein können, so wird ihre Seinsmöglichkeit zu untersuchen, also mit Kant, Lotze und Liebmann — nach unsern früheren Anführungen — zu prüfen sein, ob daseiender Raum und daseiende Zeit Widersprüche in sich bergen oder nicht; sollen sie sogar als *nothwendige* Seinsformen gelten, so müsste es gelungen sein, in den Begriffen des raumlosen und zeitlosen Seins unheilbare Widersprüche zu finden. Ebenso wäre die absolute Geltung der Causalität nur dann erwiesen, wenn ihre Forderung als logische Nothwendigkeit, d. h. ihre Entfernung als unbedingt widersprechend nachgewiesen wäre. So ist im logischen Denken in der That ein *neues* Auge vorhanden, durch welches die Brille des kategoriellen Denkens und das Fernrohr der menschlichen „Organisation“ auf seine Objectivität hin untersucht werden können und im Interesse wissenschaftlicher Gewissheit untersucht werden müssen, ohne Thorheit und Grille. Aber die Objectivität des Begriffs des objectiven Seins, die Seinsmöglichkeit des Seinsmöglichen zu erfragen, ist freilich Unsinn.

Gesetzt nun, es wäre Lipsius oder mir gelungen, die von ihm behauptete Objectivität des Daseins ausser uns im Raume und seiner Causalität auf diesem Wege zu erweisen oder wenigstens höchst wahrscheinlich zu machen [101],

[101] Ueber die Logik des Wahrscheinlichen und ihre Quelle im Satze vom Widerspruch vgl. meinen „Schlüssel“ S. 70 ff.

Digitized by Google

und noch weitere abstracte Bestimmungen als logisch unumgängliche nach dem Satze vom Widerspruch daran zu knüpfen, so würde Lipsius immer noch sagen: dies sind keine Erkenntnisse, denn es sind leere Begriffe, es fehlt die *Anschauung*.

Vor Allem müssen wir entgegensetzen: fügt man *anschauliche* Prädicate einem Inhalte hinzu, der in Wahrheit *unanschaulich* ist, seiner eigenen Natur oder seinem Wesen nach, so bestimmt man ihn falsch, erkennt ihn nicht, sondern misskennt ihn; man verfährt dann ebenso, wie wenn man sagte: der Ton schmeckt, das Auge hört. Ganz ebenso verhält es sich mit der Forderung des *Concreten*; sie ist nur da an das Erkennen zu stellen, wo der zu erkennende Inhalt ein concreter ist. Es würde dies also bei jedem Inhalte zuvor auszumachen sein, ehe wir in dieser Richtung in unsrer Erkenntniss Etwas vermissen dürften. Der Begriff der „Anschauung" ist vieldeutig; soll er überhaupt, wie wir es oben bei Kant zeigten, das Gegebensein eines Inhalts bezeichnen, so passt er auf Alles. Soll er die raumzeitliche Form als wesentliches Merkmal enthalten, so war zu bemerken, dass der Räumlichkeit als solcher das Zeitliche abgeht und der Zeitlichkeit das Räumliche, und vielen Gedanken*inhalten* fehlt Beides, obgleich freilich der *Gedanke*, als psychisches Phänomen, immer in der Zeit existirt. Man dürfte demnach für das wahrhafte Erkennen *solcher* Inhalte keine Anschaulichkeit verlangen. Verlangt man unter dem Titel des Anschaulichen die sogenannte Concretheit, so dürfte diese doch wohl erst erreicht sein, wo man bis zum äussersten Grade der Einzelbestimmtheit gelangt ist; ich kenne dies nur an den sinnlichen Empfindungen. Nach diesem Massstabe erscheint mir sogar die Raumform keineswegs als „anschaulich" oder „concret"; denn sie wird es nur dadurch, dass ich mir eine bestimmte Grösse und Gestalt einer gefärbten Raumfläche ins wirkliche oder phantastische Sehbild rücke, dabei mir die Tiefenerstreckung hinzudenke, durch sehr unvollkommene sinnliche Phantasmen unterstützt; diesen ganzen Apparat muss ich dann aber wieder bei Seite schieben, da es ja galt, den unbegrenzten Raum, ungefärbt, unerfüllt, in den drei Dimensionen als blossen *Möglichkeiten* der Erstreckung und Erfüllung zu denken. Bei Zeit und Zahl ist es am evidentesten, dass die concrete Anschauung nur eine für den Inhalt ganz fremdartige psychische Stütze darbietet [102]. Wäre etwa gar „Anschauung" und „Concretheit" gar nichts Anderes als *sinnliche Einzelbestimmtheit* in der Weise der fünf Arten sinnlicher Empfindung und der allgemeinen Lebensgefühle, hinzugenommen die Gefühlsbetonung nach Lust und Schmerz, so wäre natürlich eine allgemeine Forderung für das Erkennen darin nicht enthalten; denn eben nur das Sinnliche ist sinnlich und wird in diesem Prädicate mit Wahrheit erkannt, wie nur das Hörbare gehört werden kann und es zu dem Begriffe des richtig erkannten Sehprocesses deshalb nicht gehört, Tonempfindungen zu erregen.

Für die Religionsphilosophie sind solche Untersuchungen vor Allem nöthig, um festzustellen, wie weit für den Zweck unsrer Heilsgewissheit und unsrer Lebensgemeinschaft mit Gott eine Erkenntniss der Wahrheit unsres Gottesglaubens möglich ist, also eine Gotteserkenntniss. Im Unterschiede von

102) Vgl. meinen „Schlüssel", S. 35—45. Lipsius selbst deutet („Philos. u. Relig." S. 67, Anm. 2) an, dass er für richtiger halten würde, zwischen den Begriffen Raum, Zahl, Zeit und den Verstandeskategorien keinen generellen Unterschied zu machen.

Digitized by Google

Kants nur regulativem Gebrauche der Gottesidee oder des „Ideals der reinen Vernunft" im theoretischen Erkennen, dem die Gottesidee nur als Anhalt für die „durchgängige Bestimmung der Begriffe" dienen soll, hält Lipsius am *constitutiven* Gebrauche fest: der Begriff des Absoluten ist ihm ein erkannter Seinsgehalt, belehrt ihn über das Absolute, wie es ist, also über die wirkliche Gottheit, aber freilich nur formal, abstract, negativ; alle „positiven" Merkmale bleiben Bilder, Anschauungsanalogien; es fehlt uns für die Gottheit die, wie wir gleich anfangs hörten, zur „Erkenntniss" nöthige „Anschauung". Wir erkennen zwar, dass Gott überräumlich und überzeitlich, insofern raum- und zeitlos, dass er die absolute Causalität, dass er einzig ist, aber wir haben keine Mittel, diese leeren Schemata mit concreten Aussagen zu füllen, ohne ins Anthropoeidische, wie Schleiermacher sagte — dessen Erkenntnisstheorie wir überhaupt hier weit mehr wiedererkennen als die Kants —, mithin ins Bildliche zu gerathen. Die Aussagen des Glaubens, die immer von der letzteren Art sind und bleiben, gilt es wenigstens logisch mit jenen abstracten Erkenntnissen in Einklang zu bringen. Aber das Ergebniss solchen Bemühens bleibt „eine doppelte Reihe von Aussagen über Gott, *positive* und *negative*, von denen wir nicht einzusehen vermögen, wie sie mit einander vereinbar seien". Indessen „der Begriff der *Persönlichkeit* an und für sich macht nicht die mindeste Schwierigkeit; derselbe schliesst so wenig eine Schranke ein, dass gerade nur die *absolute* selbstbewusste Selbstmacht die Persönlichkeit im vollen Sinne des Wortes sein kann". Hiernach dürfen wir also doch wohl die „positiven" Eigenschaften der selbstbewussten Geistigkeit und Allmacht zu den *logischen* Gewissheiten rechnen, die sich aus dem Wesen des Absoluten ergeben. Wir fragen hier nicht, wie der Beweis etwa zu führen wäre; Lipsius muss ihn für möglich halten; denn wenn der volle Begriff der „Persönlichkeit" nothwendig den der absoluten Macht einschliesst — Macht liegt selbstredend im Begriffe der absoluten Causalität, die wir schon hatten —, so kann schwerlich Persönlichkeit etwas Zufälliges am Absoluten sein, das auch wegfallen könnte. Oder sollte es mehrere, und zwar entgegengesetzte logisch nothwendige Begriffsverbindungen mit dem Begriffe des Einen Absoluten geben? Von hier aus müssen wir in Lipsius' eigner Consequenz entschieden ablehnen, was er einige Seiten früher sagt: mit dem Begriffe des formalen Absoluten seien „sehr verschiedene Auffassungen verträglich: die materialistische —, die idealistische —, die pantheïstische, welche das Absolute als unbewusste, blindintelligente Naturmacht fasst, *ebenso gut* wie die theïstische, welche es als persönlichen Gott versteht". Wenn Absolutheit aus dem Begriffe der Persönlichkeit folgt, so müssen beide Begriffe solidarisch sein; denn das Absolute kann nicht Prädicat eines Subjects sein, wenn dieses Subject nicht eben das Absolute selbst ist, also die Aussage ebensowohl umgekehrt richtig ist. Wenn nun aber Lipsius an der ersten Stelle fortfährt: „Aber wir können weder den Begriff eines absoluten Bewusstseins, noch eines absoluten Willens vollziehen, ohne die Analogie unseres menschlichen, zeitlich und räumlich beschränkten Wissens und Willens auf Gott zu übertragen", so scheint uns hiergegen der stärkste Einspruch herausgefordert [103]. Soll diese Bemerkung nur eine anthropologisch-psychische

103) „Hauptpuncte" S. 18 ff. vgl. mit S. 5. Ausführungen in „Philos. u. Rel.," S. 57 f. 90 f. 96 ff. 106.

Digitized by Google

Thatsache aussprechen, so werden wir sie uns allerdings wohl gefallen lassen müssen, obwohl auch dann der Ausdruck, dass eine Uebertragung auf Gott stattfinde, beschränkt werden muss. Solche Uebertragung findet nur statt, wo das Urtheil nicht gereift genug ist, um sie zu vermeiden. Allgemein aber dürfte sein, dass sich bei Anwendung der Begriffe „Bewusstsein" oder „Selbstbewusstsein", ebenso „Wissen" und „Wollen" jederzeit psychische Phänomene mit einstellen, die mit dem reinen Inhalte dieser Begriffe Nichts zu thun haben. Wir haben hier eben wieder unsern „Schlüssel" in Bewegung zu setzen, der die Aufschrift trägt: es gilt den *Inhalt* des Denkens, nicht das Wie seiner psychischen Existenz, und das Denken kann ganz etwas Anderes *enthalten*, als was es psychisch *ist*. Freilich steht mir beim Begriff des „Wissens" leicht ein einzelner, bestimmter Wissensgegenstand, beim Begriff des „Ich" vielleicht mein Name, mir persönlich gewöhnlich nur das gedruckte Wort „Ich" vor dem innern Auge, derart Etwas auch bei dem „Wollen", und diese hinzu vorgestellten anderweiten Objecte haben räumliche und zeitliche Schranken. Auch stellen sich zugleich Gefühle ein, die überwiegend aus der Nerventhätigkeit und Blutcirculation stammen dürften, so beim Willensbegriffe Gefühle von motorischen Innervationen, bei dem des Wissens vielleicht Gefühle aus den innern und äussern Sehfunctionen. Aber was geht das Alles uns hier an? Wir *verstehen* Alle die Worte „Wissen" und „Wollen" und „Selbst", und den Inhalt, den wir dabei verstehen, haben wir gelernt, von den psychischen Nebenerscheinungen fernzuhalten; wir sagen nun und denken: Gott *weiss*, Gott weiss vom Sein seiner *selbst*, Gott *will*, wobei wir schlechterdings nichts Mehreres behaupten, als was diese Worte besagen. Das einzige Interesse ist, ob die mit diesen Worten ausgedrückten Urtheile wahr oder falsch sind.

Wir wollen vermeiden, zu solchen Fragen hier Stellung zu nehmen. Lipsius hat seine Stellung so genommen, dass er das Absolute für überräumlich, überzeitlich, causal und selbstbewusst, sowie allmächtig, es scheint auch für wollend erkennt. Gelingt es wirklich, diese Prädicate alle, nach ihrem ungetrübten und durch Nebenvorstellungen nicht verfälschten Sinne, mit dem Begriffe des Absoluten als solidarisch verbunden und unter sich im Einklange zu erkennen, so ist in diesen Prädicaten Gott richtig erkannt. Wir mögen noch so sehr unbefriedigt und unsicher bleiben, was unser persönliches Treffen solcher Entscheidungen anlangt, wir mögen aus dem Schwanken wirklich nicht herauskommen, einen Grund, dieses Herauskommen für *unmöglich* zu erklären, weiss ich nicht aufzufinden, so lange ich am Satze vom Widerspruche als dem Massstabe des Unmöglichen, Nothwendigen, Möglichen und — was besonders fruchtbar — auch des *Wahrscheinlicheren* festhalten muss. Es ist eigentlich auch nur mit hohen Wahrscheinlichkeitsgraden als quasi sicher inducirt, nicht als logisch unvermeidlich deducirt, dass Erde und Mond sich in der bekannten Weise fortdrehen werden, und dennoch treffen die Vorausberechnungen der Finsternisse auf die Secunde ein. Es giebt nur Eine Möglichkeit, uns ernstlich den logischen Erkenntnissweg zu verlegen, und das wäre ein *Antinomien-Erweis* in Kants Art. Oefters nun braucht Lipsius allerdings diesen Ausdruck, zeigt auf Antinomien, die entstehen müssen, wenn wir die verschiedenen, doch nöthig scheinenden, Merkmale des Absoluten zusammenfügen wollen. So z. B. zwischen

Digitized by Google

der Zeitlosigkeit Gottes und seinem Miterleben des Zeitenwechsels in der Welt. Aber ist denn schon erwiesen, dass die Welt real zeitlich, Gott aber unzeitlich gedacht werden muss? Ist schon sicher bewiesen, dass Ewigkeit oder Allzeitlichkeit ein Unbegriff wäre, den man durch Unzeitlichkeit ersetzen muss? Und ist wirklich *sicher* erwiesen, dass *alle* Versuche, diese Fragen zu lösen, dahin führen, zwei contradictorisch entgegengesetzte Aussagen, für die also das *tertium non datur* gilt, für *logisch gleich nothwendig* erklären zu müssen? Bis jetzt bin ich einem Antinomienbeweis, der mich in dieser Richtung völlig muthlos gemacht hätte, meinerseits noch nicht begegnet. Sollte es geschehen, oder sollten Andere einen unbedingt zwingenden Beweis der Art bereits kennen, dann mögen sie nur auch den Satz vom Widerspruche in *aller* Weise und in *jederlei* Gebrauch streichen, und ich werde ihnen folgen. Dann lebe wohl, Wahrheitserkenntniss! Dann kann man auch mit Lipsius nichts mehr Derartiges sagen, wie: der Begriff des Absoluten schliesst die Beschränktheit aus u. dgl. Nein, dann kann Alles Alles ebenso gut ausschliessen wie einschliessen, und in jedem Momente Beides zugleich; nicht einmal die zwingendste Thatsache ist dann noch wahr, denn was hat das „ist" dieser Aussage noch für Wahrheitswerth, wenn es mit dem „ist nicht" sich ganz vortrefflich verträgt?

Lipsius ist weit entfernt von solchem Skepticismus. So erklärt er einmal in den „Beiträgen" von 1878 (S. 205), dass „menschenähnliches, zeitlich und räumlich bestimmtes Wissen und Wollen, eine Succession einzelner Wissens- und Willensacte, ein Unterschied von Vorsatz und Ausführung" für Gott „sich als logisch schlechthin undenkbar erwiesen" haben und mithin deren objective Anwendung auf Gott „einfach falsch" sein würde. Auch wir erkennen in gleicher Richtung Vieles für falsch, was Liebner, Neu-Schelling, Weisse und manche Andre von Gott ausgesagt haben. Aber dann kann auch davon keine Rede mehr sein, dass wir gar nicht umhinkönnen sollen, menschliche Beschränkungen „auf Gott zu übertragen". Wir hüten uns ja davor, wir erklären es für falsch. Doch wird dadurch unsre Gotteserkenntniss leer — wird Lipsius sagen —; eine leere Erkenntniss ist so gut wie keine. Aber steht es denn so unbedingt fest, dass das Absolute etwas *Volles* ist, in dem Sinne, in dem wir gemeinhin das Leere als unbefriedigend entgegensetzen? „Leer" ist ein relativer Begriff. Wenn wir dem Absoluten das Sein zuschreiben, so ist dieser Begriff leerer als der der Causalität, und der Begriff füllt sich noch mehr, wenn wir Selbstbewusstsein, Allwissen und Wollen hinzufügen, die wir ja sämmtlich behalten, wenn wir die Menschlichkeiten abstreifen. „Gott weiss von sich" ist und bleibt eine Aussage, deren positiven Inhalt wir verstehen und als Gegensatz sehr zu würdigen wissen gegenüber dem, der behaupten will, Gott wisse Nichts von sich. Wozu menschliche Formen? Dann wird Lipsius aber andre, *göttliche* Formen fordern, eine göttliche Psychologie, und unsre Gotteserkenntniss mindestens mangelhaft finden, weil diese Psychologie uns fehlt: es fehlt Concretheit, Anschauung; von uns Menschen haben wir diese, denn wir erleben ja im eignen Innern unser Wissen und Wollen, von Gott fehlt uns solches Erleben und Erfahren. Damit hat es nun aber seine eigne Bewandtniss. Was erleben wir denn in uns? Ich bemühe mich, erfahrungsmässig durch Blicke in mein Inneres mir eine concrete, anschauliche Erkenntniss zu ver-

Digitized by Google

schaffen von dem, was ich „Wissen“ oder mein „Selbstbewusstsein“ oder mein „Wollen“ nenne. Mein Wissen zeigt mir die Gegenstände, die ich weiss; aber diese meinte ich nicht; ich wollte mein *Wissen als solches*, die Art von Beziehung also zu den Objecten erleben und erkennen, die man Wissen nennt. Ich sehe also ab von den Objecten und vertiefe mich in meinen *Zustand* des Wissens. Was habe ich denn davon für eine „concrete“ oder „anschauliche“ Erkenntniss? Ich spüre Nichts, gar Nichts von einer solchen. Etwa das Wort „Wissen“, gehört, geschrieben, gedruckt? Neuerdings hat sogar der geistvolle und von mir aufrichtig verehrte **Max Müller** in *Science of thought* (1887) einen höchst energischen Anlauf gemacht, die Gedankeninhalte mit den Sprachlauten zu verwechseln, das *verstandene* Wort mit dem *unverstandenen*. Wenn ich heute das Sanskritwort Krshna finde und es nicht verstehe, morgen mich das Wörterbuch durch die kurze Notiz „schwarz“ belehrt, was kommt für mich morgen Neues hinzu, so dass ich nun das Wort verstehe? Doch wohl nicht das deutsche Wort „schwarz“? Vielmehr die in mir vorgestellte schwarze Farbe. Soll es anders sein bei nichtsinnlichen Inhalten? Ich finde das Wort guna, das Wörterbuch giebt: „Eigenschaft“, nun verstehe ichs. Etwa durch den Klang der Lautgruppe Ei-gen-schaft, nicht vielmehr durch das, was ich dabei *denke?* So auch weiss ich, was *Wissen* sei, und zwar deshalb, weil dem Worte sich mir der zugehörige *Begriffsinhalt* als Etwas hinzugesellt, das mit der Lautgruppe W-i-s-s-e-n absolut Nichts zu thun hat. Aber was erfahre ich, erlebe ich an diesem Begriffsinhalte Concretes, Anschauliches? Ich blicke nur in eine dunkle Nacht. So geht es mir genau mit dem Gedanken „Ich“, also mit dem Selbstbewusstsein, und dieser Gedanke ist noch dazu ganz derselbe in meinem Bruder, der ebenso sich selbst „Ich“ nennt, während ich von ihm als „Er“ spreche, und er umgekehrt ebenso von mir. Die weiteren Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., die die Gegenstände meines Bewusstseins bilden, sind freilich andere als die des Bruders, aber diese meinte ich nicht, sondern das *Sich-selbst-wissen als solches*. Ist es anders mit dem scheinbar concreteren Zustande des *Wollens?* Was erlebe ich doch eigentlich daran, das ich concret oder anschaulich nennen dürfte? Die Gegenstände, die ich will? Sie meine ich nicht. Den Umstand, dass das Wollen *jetzt* und *hier*, in Raum und Zeit, stattfindet? Das meine ich ebenso wenig. Die undefinirbaren Gefühle von prickelnder Unruhe, Lust, Unlust, Anstrengung, Concentration, die ich als localisirt in Kopf und Gliedern dabei „anschaue“? Auch diese sind nicht das *Wollen*. Oder gar die schon beginnende Muskelbewegung? Diese gehört schon zur Ausführung des Gewollten, nicht mehr zum Wollen. Nun etwa wieder das innerlich gehörte deutsche Wort „wollen“ oder das Schriftbild in Fractur oder Antiqua? Nichts von Allem ist das Wollen *selbst*. Und doch weiss Jeder, was er unter „Wollen“ versteht, wenn es auch nicht Jeder definiren kann. Was ist aber Definition, wenn nicht ein neues Erzeugen ebenso unconcreter und unanschaulicher Gedanken, umhüllt wiederum von Vorstellungshilfen, die ich ablösen muss, um *die Sache selbst*, den *Begriffsinhalt* zu fassen? Selbst diese Vorstellungshilfen sind nicht durchaus concret und anschaulich. Denke ich z. B. gewollte Ziele hinzu, wie in dem Gedanken: „ich will den Freund R. besuchen“, so schweben mir zwar Sinnesbilder, Umrisse, Farben, Laute dabei vor; aber sind diese wirklich die Be-

Digitized by Google

griffsinhalte „Freund“ oder „Besuchen“? Und die *Gefühle?* Was daran concret ist, was wirklich eine feste, bestimmte Qualität hat, ist so stark mit sinnlichen Effecten aus Blut und Nerven gemischt, dass ich weit davon wegfliehen muss, um nicht *das Wollen* aus den Augen zu verlieren. Ich will kurz sein und mit dem Bekenntnisse schliessen: so recht Concretes, Anschauliches, bestimmt Erlebtes kann ich in meinem ganzen Wissens- und Erkenntnissbereiche Nichts finden ausser den *sinnlichen Empfindungsqualitäten und ihren Complexen*, den unmittelbaren, frisch erzeugten, und den reproducirten. Darauf wäre also das Erkennen beschränkt, wenn es gebunden wäre ans Concrete und Anschauliche. Das reicht aber nicht einmal für die *Geometrie* zu, bei dieser doch so sicheren Wissenschaft; denn bekanntlich ist das jetzt von mir vorgestellte, schlecht gezeichnete Dreieck von dieser bestimmten Grösse, Gestalt und Farbe gar nicht das „Dreieck“, von dem die Geometrie handelt.

Nun aber Gott! Ist es denn wirklich ein Mangel von Erkenntniss, wenn ich sein Wesen mit derlei Umhüllungen nicht belaste? Lipsius meint freilich, Gottes Wesen müsse *ganz andre*, uns unbekannte, Anschaulichkeiten und Concretheiten mit sich führen, und eben, dass wir *diese* nicht zu fassen vermögen, mache unsre Gotteserkenntniss mangelhaft. Auch unsre Erkenntniss der eignen Seele, fügt er in seinem Sinne richtig hinzu, ist aus diesem Grunde keine Erkenntniss und bleibt abstract, formal, negativ, leer [104]. Wie nun, wenn gerade dies das Wesen Gottes und der Seele wäre, in diesem Sinne leer und allgemein, also *unconcret* zu sein, und wenn sie beide *deshalb* „geistig“ hiessen, und *um so mehr* geistig, als sie dies sind?

Doch wir erkennen in Gott und der Seele den *Quell und Ursprung* all des Concreten, das auf diese Wesen als auf seine Entstehungsursachen zurückweist, und so setzen wir in jenen Wesen das Concrete zunächst zwar als noch nicht seiend, aber doch als darin eingeschlossene *Möglichkeit* voraus, deren Erkenntniss wir ferner dadurch gefördert meinen, dass wir sie *Kraft* oder *Potenz* nennen und ihren Uebergang in Wirklichkeit als *Wirken* oder als *Thätigkeit* bezeichnen. Diese blosse Begriffsklitterung ist nun doch wohl in der That leer, nichtig, keine Erkenntniss!

Ich bin weit entfernt davon, Nichts, gar Nichts daran zu vermissen. Ich fürchte nur, es werde alles Anschauen und Concretisiren Nichts helfen gegen diesen Vermiss, und Gott selbst würde, wenn er eine „Anschauung“ von seinem Causiren hätte, und wir ebenso, wenn wir die Anschauungsformen, worin Gott sich selbst anschaute, mitzuerleben vermöchten — was Lipsius vermisst und für die Unerkennbarkeit Gottes ausnutzt —, daran immer nur die Erkenntniss oder Erlebniss eines *Causirten* besitzen, aber nicht die des *Causirens*. So geht es uns auch, wenn wir in unsre Seeleneinheit blicken und angeblich ihr „Wollen“ oder „Thun“ anschauen oder erleben; was wir da finden, ist schon *Product* aus dem Innern der Wesenseinheit, nicht die könnende und producirende Einheit als solche. Soll diese erkannt werden, so bleibt nur übrig, sie denkend abzulösen vom Producte, das Product ganz fallen zu lassen, und sein blosses Seinkönnen und dessen Uebergang ins Product, den wir Thätigkeit nennen, allein übrig zu behalten. Es liegt in der

104) Philos. u. Religion 105—111.

Digitized by Google

Natur der Sache, auch für Gott selbst, dass man dabei ins Abstracte und verhältnissmässig Negative geräth. Richtig, wahr bleibt die Erkenntniss bei alledem, vorausgesetzt, dass die Wahrheit der Causalbetrachtung zuvor feststand. Aber es bleibt etwas Ungenügendes übrig, das ist nicht zu leugnen. Vielleicht gelingt uns ein Ausdruck dafür, wenn wir diesem Problem noch etwas näher treten, was wir auf alle Fälle müssen, da uns Lipsius' Ansichten über *Teleologie und Causalität* dahin drängen.

Der wesentliche Inhalt des Ursachbegriffs oder des Begriffs der *Causalität* ist die Abhängigkeit des Einen von einem Anderen, der Art, dass Ersteres unmöglich wäre oder in einem bestimmten Falle unmöglich gewesen wäre, wenn Letzteres weggefallen sein würde, aber nun auch dadurch, dass Letzteres da war, *nothwendig* wurde. Im Begriffe der Ursache vereinigen sich sonach die beiden Begriffe der *Ermöglichung* oder der Bedingung und der *Ernöthigung*, und wir können deshalb Ursache als *nöthigende Bedingung* definiren. Liesse man das Nöthigen weg, so bliebe das Eintreten des Verursachten unbestimmt, ins Belieben gestellt, fraglich, es wäre also nicht verursacht, die angenommene Ursache wäre seine Ursache nicht. Das Gesetz der Causalität besagt hiernach, dass Nichts möglich sei ohne nöthigende Bedingung; es schliesst jede Zusammenhanglosigkeit im Reiche des Seienden und Seinsmöglichen aus. Wir vermeiden auch hier das Eingehen auf das hier noch Fragliche; wir setzen nur den Fall, es wäre als logisch unvermeidlich erwiesen, in diesem Sinne das Causalgesetz für ein Seinsgesetz zu erklären — wie Lipsius annimmt, da er das „Absolute" als „Causalität" fasst —; dann muss man sich über das *Wie* dieses nöthigenden Bedingtseins, das man Causalität nennt, näher erklären. Hier erst tritt der Gegensatz zwischen einer *teleologischen* und einer *nichtteleologischen* Causalität auf, welche letztere wieder in verschiedenen Formen vorkommen kann, z. B. in der materialistischen Form als *mechanische* Causalität im strengen und eigentlichen Sinne dieses Worts. Eine teleologische Causalität nennt man eine solche Ursache, welche in einem vorausgedachten Zwecke liegt, indem dieser, von einem *Wollen* als sein *Ziel* erfasst, hierdurch bewirkend wird für die weitere Herstellung und Wirksammachung der Mittelursachen, durch welche die Verwirklichung des Zwecks zuletzt erfolgt. Z. B. meinen wir, dass keine Maschine, z. B. keine Uhr, zu Stande kommt ohne die causale Wirkung des im Uhrmacher mächtigen Zielgedankens und Willens, der seine motorischen Nerven und durch diese dann die Muskeln, durch diese die Werkzeuge seines Handwerks in die als Mittelursachen das Entstehen der Uhr bedingenden Bewegungen versetzt. Der Begriff *Causalität* ist der *allgemeine Gattungsbegriff;* die Begriffe teleologische, metaphysische, logische, psychische, mechanische Causalität sind *Artbegriffe.* Dies ist der logische und sprachliche Boden, auf dem nun erst die materielle Frage erwächst: *giebt* es wirklich teleologische Causalität oder giebt es keine? — ebenso: *giebt* es wirklich mechanische Causalität oder keine? Dieser Sprachgebrauch ist seit einigen Jahrzehnten in eine Verwirrung gerathen, die weit um sich gegriffen und geradezu heillose Folgen gehabt hat, die übrigens sich zurückdatiren lässt bis auf Baco von Verulam, in jüngster Zeit aber durch die Unterstützung, welche F. A. Lange ihr angedeihen liess, so mächtig geworden ist. In vielen höchst wissenschaftlichen Werken, in zahllosen Journalartikeln

Digitized by Google

und in jedem Zeitungsblatte kann man heute lesen: *Causalität* oder *Teleologie*, das ist die Frage! Die Weisesten, die gleichwohl diese Fragstellung ebenfalls annehmen, schlagen vor: *beides zugleich!* — es sind *zwei Seiten* eines und desselben Vorgangs [105].

Freilich, es giebt einen gewissen Begriff von „Teleologie", wir wollen ihn den der *Zweckdienlichkeit* nennen, der wirklich generell von der Causalität verschieden ist, und deshalb als eine *andre Seite* der Sache ihr entgegengestellt oder mit ihr vereinigt werden kann. Wer da fragt: wozu dient die Uhr? — und die Antwort erhält: sie dient, die Zeit zu bestimmen, der hat freilich über die *Ursachen*, durch welche die Uhr *entstand*, keinen Aufschluss begehrt und keinen empfangen. Aber bei dieser „Teleologie" begnügte sich nicht einmal der viel gelobte und viel verspottete teleologische Beweis für das Dasein Gottes. Er ging von der Zweckdienlichkeit gewisser Einrichtungen nur aus, um nach ihrer *Ursache* zu fragen, und fand dann in einer *zieldenkenden Willenscausalität Gottes*, also in einer *teleologischen Causalität* die Entstehungsursache für jene Einrichtungen, gerade wie noch heute alle Nichtmaterialisten in dem *Zielwollen* des Uhrmachers das erste Glied in der *Causalreihe* sehen — von weiter rückwärts liegenden Ursachen soll hier nicht die Rede sein —, deren weitere Fortsetzung die Mittelursachen bilden, und deren Endpunct in der fertigen Uhr vorliegt.

Leider kennt dagegen auch Lipsius unter den Namen Teleologie und Causalität eine *Zweiheit* von „Reihen von Aussagen", die wir „zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuziehen" für möglich zu halten nicht aufgeben dürften, oder *zwei* „Betrachtungsweisen", die einander „gegenüber" zu setzen sind, und entscheidet denn hiernach auch die Sachfrage: „Keine kann — zur Ausfüllung der Lücken der andern verwendet werden", vielmehr „geben erst beide in ihrer Aufeinanderbeziehung unsre ganze Wirklichkeit"; denn „ein und derselbe Verlauf kann einerseits *ganz unter den causalen*, andrerseits *ganz unter den teleologischen* Gesichtspunct gestellt werden". Was dabei „teleologisch" näher heissen soll, erfahren wir durch folgende allerengste Eingrenzung: „Es sind *praktisch-sittliche* Nöthigungen, in welchen die teleologische Betrachtung ihre Wurzel hat, während das Gebiet der *theoretischen Wissenschaft* die *causale* Welterklärung ist und bleibt". Ja es wird deutlich, dass hiernach die teleologische Betrachtung einzig auf einen allgemeinen „teleologischen Weltzusammenhang" gehen soll, der mit der „sittlichen Weltordnung" identisch ist, so dass also hierbei nur an *Gottes* teleologisches Wirken gedacht ist, während die ganze *Welt* im Uebrigen der „Causalität" — welcher? der mechanischen? — überliefert werden soll. Beide aber, die „causale oder (!) empirische und die teleologische oder ideale Weltbetrachtung" sind „ebensowohl reinlich auseinanderzuhalten als auch wieder als die beiden *Seiten derselben Sache* aufeinanderzubeziehen". Dies ist Lipsius' Stellung zu dieser Frage in der jüngsten Broschüre (S. 5 ff.); wir finden keine Abweichung

---

105) Ich bitte hierzu meinen kurzen Aufruf in der Ztschr. f. Philos. 1891, Band 99, S. 80 ff. zu vergleichen, worin ich als Beispiel Herings „Zweck im Recht" benutze, um zu zeigen, wie grosse Verwickelungen durch diesen modernen Sprachgebrauch entstehen, der auf der captiösen Vorausnahme der Entscheidung beruht für die doch erst zu untersuchende Frage: der Entscheidung, *alle* Causalität sei „mechanisch", Teleologie sei *keine* Art von Causalität!

Digitized by Google

gegen früher und greifen deshalb gelegentlich auch zu früheren Aeusserungen.

Beseitigen wir zuerst aus dieser ganzen Verhandlung das Wort „empirisch". Die Erfahrung giebt uns nur die *Anlässe*, nach Zusammenhängen, seien sie die der Verursachung oder der Zweckdienlichkeit, zu fragen, und wir erfahren auch psychisch, dass in uns die Begriffe Ursache und Zweck aufsteigen und sich mit gewissen Vorstellungen in gewisser Weise associiren, aber ob Ursach- und Zweckzusammenhänge *hinter* und *zwischen* den erfahrenen Erscheinungen wirklich und wahrhaftig stattfinden, können wir aus der Erfahrung eben deshalb nicht erkennen, weil sie uns nur die Erscheinungen, aber Nichts *dazwischen*, weil sie uns demnach nicht einmal ein *post hoc*, geschweige ein *propter hoc* zeigt. Sie steht also der Ursach- und Zweckbetrachtung *gleich* gegenüber, einen Gegensatz von empirisch-causal gegen ideal-teleologisch giebt es nicht. Auch nicht im Sinne der ausschliesslich göttlich-ethischen Teleologie; denn auch zu dieser erheben wir uns auf Grund und Anlass von Erfahrungen.

Wir können leider nicht darüber hinweg, zu argwöhnen, dass hier Hindernisse des Verständnisses und Einverständnisses aufgethürmt sind in Folge einer weitgehenden Ueberschätzung mechanischer naturwissenschaftlicher Erklärungsweisen und einer daher rührenden Neigung, die Begriffe „wissenschaftlich" und „mechanistisch-causal" zu vereinerleien. Wir sind innerhalb der Schule Ritschls auf Verwandtes gestossen und finden hier für Ritschl und Lipsius gemeinsam den Einfluss Langes verhängnissvoll, der es für Lipsius ausserdem noch in Sachen der Erkenntnisstheorie geworden ist, neben dem Einflusse Krauses in der Kantauslegung. Gewiss, viele Kämpfe und Missverständnisse würden weggefallen sein ohne diese Anlehnungen an moderne Singularitäten, denen wir doch zuletzt Nichts als Verwirrungen zu verdanken haben. Die stärksten Aeusserungen von Lipsius im Sinne der völligen Vereinerleiung von „Causalität" mit *mechanisch-materialistischer* Causalität, ganz wie bei Lange, finden sich in seiner Abhandlung „Die letzten Gründe der religiösen Gewissheit", in der Protestantischen Kirchenzeitung von 1880, S. 802 und 804. Bei der Entschiedenheit, mit der hier aller „theoretischen" oder „wissenschaftlichen" Erkenntniss der Materialismus als einzig mögliches Resultat in Aussicht gestellt wird, natürlich ganz ebenso unter kritisch-subjectivistischer Kautel (831), wie bei Lange, kann man sich über die an psychologisch-historische, ebenfalls rein theoretische Wissenschaftlichkeit gemachten Zugeständnisse (830) nur verwundern. Sollte es denn nicht wirklich, auch rein theoretisch genommen, ein baarer Nonsens sein, ein handgreiflicher Widerspruch, für unsre Gedanken die genügende Entstehungsursache in blossen Ortsveränderungen lediglich raumerfüllender, stossender und drückender Stoffe zu setzen, und überlegte Willenshandlungen durch blosse Schwingungen von Kohlenstoffmolekülen zu erklären, welche ihrerseits wieder nur mechanisch-physikalischen Anstössen und den Gesetzen der Wirkung bewegter Massen gehorchen? Auch in unsern hier verhandelten Zusammenhängen äussert sich Lipsius wiederholt und energisch dahin, dass *Causalität* allein der *Wissenschaft*, dagegen die *teleologischen* Gesichtspuncte lediglich dem Glauben, der einer praktisch-sittlichen Nöthigung entspringt, zugewiesen werden sollen; ja es sollen diese teleologischen Gesichtspuncte für die „Wissenschaft" nur die Bedeutung *psychischer Phänomene* haben, die wissenschaft-

Digitized by Google

lich selbst wieder *causal* — also mechanistisch? — zu erklären wären [106].

Die wissenschaftliche Erklärung, welche alle teleologischen Gesichtspuncte abweist, nennt Lipsius an den angeführten Stellen öfters auch die *natürliche*. So würde denn jede Erklärung durch Willensursachen oder Zieltendenzen keine natürliche, sondern eine *übernatürliche* sein, und eigentlich *keine* Erklärung, weil sie nicht „causal" ist, und überhaupt kein wissenschaftliches Thun. Wie es dann noch eine als Wissenschaft anzuerkennende Geschichtswissenschaft, Philologie, überhaupt Geisteswissenschaften, juristische, theologische, philosophische Wissenschaft soll geben können, wird unverständlich. Nennen wir aber „Ursache", wie sonst üblich ist, alles *Wirkende*, möge es Namen haben, welche es wolle, und „Wissenschaft" jeden im absichtlichen Suchen wahrer Erkenntnisse gelieferten Nachweis unleugbarer Zusammenhänge von Wirkendem und Bewirktem, so ist Lipsius selbst der Erste, der uns eine Wissenschaft der *teleologischen Causalitäten* zugiebt; denn er ist nicht Materialist. Und was die „Natürlichkeit" solcher Erklärungen anlangt, so möchte ich zweifeln, ob die mechanistischen Erklärungsversuche meiner Willenshandlungen „natürliche" oder nicht vielmehr höchst übernatürliche und unnatürliche sind, welchen gegenüber die Einsetzung meiner Gedanken und Willenstendenzen in die Causalreihe das Natürlichste des Natürlichen ist. Und was ist denn durch Begriffe, wie Gravitation, Cohäsion, Stosswirkung u. dgl. *natürlich erklärt?* Es giebt Gebiete, in welchen die sogenannte „mechanische" und jede Art unteleologischer Causalität ebenso sehr eine *falsche* Erklärung zu Tage fördert, wie es falsch ist, den Mond als Ursache der Tageshelle oder Julius Cäsar als den Gründer des deutschen Reichs zu bezeichnen. Und das Gebiet des sogenannten rein Mechanischen selbst ist auf einem Hintergrunde „wirkender Gesetze" aufgebaut, der geradezu „mythologisch", ja unsinnig genannt werden muss, da *Gesetze* niemals *wirken* können. Vertieft man sich ernstlich in den Begriff des „Wirkens", so ist nicht schwer zu zeigen, dass man überall, in allen Gebieten des Daseins, in das Bereich zielbestimmender „Thätigkeiten" geräth. Auch keine blosse Ortsveränderung kann causirt werden, ohne dass in der wirkenden Ursache der künftig einzunehmende Ort, also das *Ziel*, vorausbestimmt ist und vorausbestimmend wirkt. Wie geschieht dies? Ist dies etwa klarer, anschaulicher, exacter erkannt, als das ursachliche Wirken meiner Willensgedanken auf meine motorischen Gehirncentren? Nicht um ein Haar. Dieselbe Dunkelheit hier wie dort, aber auch *dasselbe wissenschaftliche Recht des Causalansatzes* hier wie dort. Es kann nicht ausschliesslich „wissenschaftlich" heissen, *falsche* Ursachen anzusetzen, nämlich mechanische da, wo teleologische hingehören. Ein Historiker beweist uns, dass eine in amerikanischen Wäldern gefundene Steininschrift mit nordischen Namen die wirkende Willensthat und die wirkenden Gedanken eines Normannen als Ursache fordert; der Psycholog und Philosoph zeigt, dass das Schreiben sinnvoller Buchstaben ohne das causirende Wirken der Gedanken und Willensmotive auf Gehirncentren nur durch eine Weltanschauung erklärbar wäre, die an Wahnsinn grenzt. Diese Resultate wissenschaftlichen Nachdenkens sind *wahr*, aber *wissenschaftlich* gewonnen sollen sie nicht sein? Dagegen das irre, fruchtlose, wahngeborene Unternehmen des Mate-

106) Philos. u. Relig. 124. 127. 133 ff. 142. 156. 158. 298. 300. 313 ff.

Digitized by Google

rialisten, Denken und Wollen des Normannen bei seinem Schreiben als blosse Begleiterscheinungen zur Seite zu lassen, die Nichts wirkten, alle Wirkungen vielmehr, die hier eintraten, physikalisch-chemisch bis in den Kant-Laplaceschen Urnebel zurückzuverfolgen, wäre *Wissenschaft*, aber *Unsinn*! So also soll der Knoten auseinandergehen: die Wissenschaft mit dem Unsinn und der Unnatur, die Wahrheit mit einem Glauben ans Uebernatürliche, der aller Wissenschaft entgegenlaufe!

Und noch einmal: was hat die *Causalerklärung* im Sinne des Mechanischen vor einer Erklärung durch *Zieltriebe* wissenschaftlich voraus? Kein Physiker begreift die Schwere, begreift das Uebergehen einer Bewegung von einem Körper auf den andern durch den sogenannten „Stoss", begreift den Stoff, seine Trägheit, die Kräfte bewegter Massen! Keiner begreift also das Mechanische am Mechanischen. Vollkommen durchsichtig und exact sicher ist ihm daran nur die *arithmetische* Seite der Sache. Freilich, wenn einmal angenommen ist, dass eine Stosskraft einen gegebenen Körper in gegebener Lage 2 Fuss weit treibt, so treibt ihn die doppelte, bei sonst gleichen Umständen, 4 Fuss weit. So bliebe denn allein die Arithmetik als „Wissenschaft" übrig. Aber dies auch bei Seite gelassen, ist es denn wirklich so, dass alles Uebrige ausser der mechanisch-causalen Wissenschaft zum *religiös-sittlich motivirten* Glauben gehört, zu einem Gliede der gottgesetzten sittlichen Weltordnung wird und nur *insofern* Wahrheit gewinnt? Der Normanne mit seiner Inschrift ist ohne jedes religiös-sittliche Interesse für uns; und wo bleiben die mechanisch ebenfalls völlig unerklärbaren Handlungen der *Thiere* — von den Pflanzen will ich lieber schweigen — und der *unsittlichen* Menschen? Auch die verkrüppelten Füsse der vornehmen Chinesinnen fordern zu ihrer Erklärung die *teleologische Causalität* eines wirkenden Gedankens und Willens thörichter Vornehmthuerei heraus. Hieraus sehen wir zugleich, dass es sich keineswegs überall um Erklärung von „Zweckmässigem" handelt, wo man *teleologisch* zu erklären genöthigt ist, geschweige denn um eine sittliche Weltordnung und um Gott [107].

---

107) Ich erlaube mir für diese ganze Erörterung meine Aufsätze zur „Naturbetrachtung" in „Religion und Wissenschaft", 1887, in Erinnerung zu bringen. — Auch Liebmann, dessen überaus klare und bis an die äussersten Ränder des Denkens vordringende Enthüllung der bei jedem Lösungsversuch noch übrigbleibenden Fragen ich aufs Höchste bewundere, giebt sich in Sachen von Causalität und Teleologie — richtiggestellt: von mechanischer und teleologischer Causalität — meines Erachtens zu sehr einem angeblich durch das *Gesetz der Erhaltung der Kraft* uns angethanen Zwange gefangen, alle geistigen, Willens- und Zweckursachen, Zieltriebe oder Tendenzwirkungen bei Ansetzung von Causalreihen aus dem Spiele zu lassen. Es ist mir völlig unfassbar, wieso das Gesetz der Erhaltung der Kraft hierzu nöthigen soll. Habe ich zwei gespannte Bogen zur Wahl, um loszuschiessen, so bleibt die Summe der Kräfte des Universums, die Summe der Spannkräfte und der lebendigen Kräfte, genau die gleiche, ob ich nun den einen oder den andern Bogen oder keinen oder beide benutze. Die That meines Schiessens ist *verursacht* durch meinen Willensgedanken und Entschluss, ohne dass dieser irgendwie die Kraftsumme vermehrt oder verringert. Auch ist hierbei der gefürchtete Uebergang aus *innerlichen* Wirkungen in *äusserliche* gar nicht vorhanden; denn „äusserlich" ist nur etwa der Sinneneffect, das *Wirken* kann immer nur *im Innern* der Wesen und Dinge vorgehen; *alle* Causalität ist *innerlich, geistig*. Endlich ist auch die Methode der Feststellung der Ursachen überall die gleiche: wir beobachten das Ausbleiben der That, wenn das innere Wollen fehlt, das stete Eintreten der That, wenn der Wille entschieden war, geradeso, wie wir das Eintreten des Rollens einer Kugel bemerken, sobald der Stoss u. dgl. eintrat, das Wegbleiben, wenn er wegblieb. Das *Wie* des Wirkens aber ist *überall* unbekannt. — S. Liebmann in der Ztschr. f. Philos. 101. Band, 1892, S. 51 f.; vgl. auch desselben „Zur Analysis der Wirklichkeit", 2. Aufl.,

Digitized by Google

Wir besinnen uns wieder auf den oben abgebrochenen Gedankengang. Lipsius schreibt dem Absoluten noch mit wissenschaftlicher Objectivität die *Causalität* zu; die *teleologische* Wendung kommt durch den Glauben hinzu; aber beide vertragen sich mit einander als *zwei Seiten derselben Sache.* Wie sollen wir das auf Gott anwenden? Gott ist nach Lipsius das *einzige* Absolute, wie das Absolute ja einzig sein muss; also hat Gott keinen Stoff und überhaupt Nichts neben sich, worauf seine Causalität wirken könnte; sein *erstes* Causiren kann also nicht mechanisch sein, aber „Causiren" soll es doch sein, also — nach Lipsius — auch kein Zielwille. Doch soll in Gott die sittliche Weltordnung, die Teleologie der Welt, begründet sein; wie aber, wenn Gott gar nicht auf Ziele hinwirkt? — nicht *causirt?* Und wie steht nun in Gott doch *neben* der Teleologie ihre „andre Seite", die sogenannte Causalität, d. h. die mechanische? Wir können nicht anders als für Lipsius' eigne Ueberzeugung halten, dass für Gottes Causalität die parallele Zweiseitigkeit wegfällt, dass Gott *teleologisch-causirender Wille* ist. So wäre denn doch diese Art von Causalität anerkannt, ja sie wäre die Ur-Causalität, und bildete, so verpönt dies sonst sein sollte, — *eine Reihe* der Betrachtung mit allen übrigen Causalitäten, die aus Gott erst ihre causale Wirkungskraft ableiten; gerade, wie nach *unsrer* Ansicht die Zieltriebe des Menschen, des Thieres, der Pflanze selbst, ja alles Seins, mit allem sogen. mechanischen Geschehen in *eine* Reihe des causalen Geschehens fallen, dessen verschiedene Arten nur bisweilen mehr, bisweilen weniger den Schein des bloss „Mechanischen" gewähren, aber unterschiedslos alle fähig sind, causirend einander zu beeinflussen. Es ist in den Causalitäten *aller* Seinsarten nach unsrer Ansicht eben nur in verschiedener Weise die göttlich-teleologische Ur-Causalität wirksam. Wir müssen aus deutlichen Spuren annehmen, dass dies auch Lipsius' Ueberzeugung ist; aber er glaubt sie nur dem religiösen Glauben zu verdanken, während die „Wissenschaft" eine Willens- oder Zielcausalität nicht kenne.

An sich aus der Herleitung aus dem Glauben einen hervorhebenswerthen Differenzpunct zu entnehmen, haben wir keinen Grund, so lange Lipsius nicht bestreitet, dass die dem Glauben entnommenen *wahren* Gottesprädicate auch mit logischer Nothwendigkeit im Begriffe des Absoluten liegen müssen und deshalb für die Vernunft kein principielles Hinderniss vorhanden sein kann, diesen begrifflichen Zusammenhang einzusehen. Wir begegnen dem Zugeständniss in dieser Richtung nicht minder in Bezug auf den *Willen*, wie früher in Bezug auf das *Selbstbewusstsein* und die *Causalitätsmacht.* So in der Broschüre (S. 21): „Darum hört der Begriff eines unendlichen Bewusstseins und Willens nicht auf, ein denknothwendiger Begriff zur Bezeichnung unsres Gottesgedankens zu sein". Wir unsrerseits glauben den logischen Beweis hierfür darin zu besitzen, dass der Begriff der Causalität den der Thätig-

---

1880, besonders S. 548. 552 ff. — Der Ausweg des *Parallelismus* ist also ohne jede Veranlassung und führt zu den undenkbarsten Dingen. Dahin rechne ich auch, wenn *Sprache* und *Denken* in einen solchen Parallelismus gestellt werden, als wären sie die zwei Seiten, materielle und geistige, eines und desselben Geschehens. Das „Wort" verhält sich nicht anders zum Gedenken, wie etwa der Handschlag zu einem gegebenen Versprechen: als Zeichen, Kundgebung, die auch ganz anders gewählt sein oder ausbleiben könnte. Aber ganz ähnlich verhält sich auch eine Bewegung von Gehirntheilen zum *Inhalte* (!) eines Gedankens. Vgl. Liebmann, Analysis, 2. Aufl., S. 528 Anm.

Digitized by Google

keit und dieser den der Zieltendenz in sich schliesst. Dann fragt man aber auch nach dem *Inhalte* der Ziele. Natürlich kann auch dieser nur aus dem Begriffe des Absoluten folgen, wenn wir nicht Gott zum Spielballe plötzlicher, zufälliger Einfälle machen wollen, wodurch er zum abhängigsten der Wesen, zum Knechte der werthlosesten Macht, der des Zufalls, würde, und wodurch der Zufall zum Gotte würde *über* Gott. Das absolute Ziel nennen wir das unbedingt Seinsollende oder das Gute und halten für möglich, den Begriff des Guten logisch jedesfalls bis zum Begriffe des Wollens eines unbedingten, allvollendeten Wohldaseins, also jedesfalls auch dessen, was die Religionsphilosophie „Heil" nennt, zu entwickeln [108]. Einen Willen, dessen Zielinhalte hiermit wahrhaft ausgedrückt sind, nennen wir den *absoluten Liebewillen*.

Sachlich hiernach mit Lipsius' Gottesbegriffe und seiner Auffassung der Ziele Gottes, die sich im Begriffe des *Gottesreichs* zusammenfassen, einverstanden, haben wir zu der Frage zurückzukehren, deren Behandlung uns die geschichtliche Stellung der Lipsius'schen Lehre begründet, zu der Frage, wieweit das Entwickelte, seine logische Sicherheit angenommen, *Erkenntniss* Gottes sei. Wenn die soeben citirte Stelle der Broschüre fortfährt: „Aber wir müssen uns bescheiden, dass wir hier an der Grenze unsrer Erkenntniss angelangt sind, dass wir also ausser Stand sind, eine *adäquate* Erkenntniss des innern Wesens und der Eigenschaften Gottes zu gewinnen; das Einzige, was uns übrig bleibt, ist die fortschreitende *Läuterung unsrer religiösen Bildersprache*", so ist es nöthig, auf frühere Ausführungen zurückzugehen, um die Meinung deutlicher zu verstehen. Hier begegnen uns allerdings Abschneidungen sehr entmuthigender Art. „Was uns erst auf Grund praktischer Nöthigungen und sittlicher Erfahrungen gewiss ist, — als ein Denknothwendiges — deduciren zu wollen, weil es nur auf diesem Wege objective Wirklichkeit für uns sei, das ist der Grundirrthum jener Speculation". Dem entgegen wird die „*Glaubensgewissheit*", im Unterschiede „vom Wissen im Sinne des theoretischen Erkennens", auf die „*Urgewissheit meiner persönlichen Existenz*" gebaut, die zugleich auch „die Gewissheit alles *wissenschaftlichen* Erkennens meiner Welt" tragen soll. Insbesondere gewisse „praktische Antriebe, denen wir Folge leisten müssen, wenn wir uns nicht selbst aufgeben wollen, nöthigen uns zu der Anerkennung einer übersinnlichen Ordnung der Dinge, in welcher die lebendige Person ihre wahre Heimath findet, und welche darum für uns ebenso gewiss ist als unsre persönliche Existenz". Ein „theoretischer Beweis seiner Wahrheit" ist für diesen Glauben unmöglich. Ueberall ist eine Einwirkung jener praktischen Nöthigungen im Spiele, wo man „aus vermeintlich rein theoretischen Gründen den Einheitsgrund von Natur und Geist als lebendige Geistesmacht, als bewusste Intelligenz und zwecksetzenden Willen fasst". Und nur, wo der „*Glaube* vorhanden ist, gewinnen die innern Erlebnisse des sittlich-religiösen Subjects für dessen Bewusstsein den Charakter von *Erfahrungen übersinnlicher Realitäten*". An die Stelle der „Werthurtheile" Ritschls, die in Lipsius' Augen zu „praktischen Zweckmässigkeitsrücksichten" herabsinken, soll doch die Erlebniss des „unvergleichlichen Werths" oder der „Würde des persönlichen Lebens" treten, worin die praktische Nöthigung liege, „einen Glauben zu umfassen, welcher

108) Die Ausführung hat meine „Ethik", Leipzig 1874, zur Darstellung gebracht.

Digitized by Google

uns die Erhaltung unsrer persönlichen Würde und die Erreichung unsrer in dieser Würde gegründeten Lebensbestimmung verbürgt". So ist uns denn auch nur „als offenbarter, durch die religiöse Erfahrung beglaubigter Wille *der Wille Gottes* erkennbar" und zwar „als allmächtiger, allweiser, seine Zwecke siegreich durchsetzender *Liebewille*". Der Glaube hieran ist durch die Metaphysik völlig ungefährdet; denn diese kann Nichts gegen ihn thun, weil sie jene praktischen Nöthigungen „nicht wegzudisputiren vermag" [109].

Wir könnten versucht sein, diese Aeusserungen überholt zu finden durch das, was wir auch in Lipsius' Sinne bis hierher als objectives Erkenntnissgut durch logische Ableitungen für eingebracht oder wenigstens für einbringbar halten mussten. Und auch in der Schrift, der wir die letzten Stellen entlehnten, fordert Lipsius aufs Entschiedenste die *logische Widerspruchslosigkeit* der Glaubensaussagen. Zudem hat er in derselben Schrift die schon in den „Beiträgen" von 1878 (S. 15. 52) geschehene Zurücknahme seiner früheren Ansicht energisch bekräftigt, dass die Idee des Absoluten selbst ausschliesslich auf *religiösem* Wege gewonnen werde. Wie aber soll die Widerspruchslosigkeit der religiösen Aussagen über Gott anders erhärtet werden als durch die logische Verknüpfbarkeit der darin liegenden Begriffe mit dem Begriffe des Absoluten? Ist nun einmal eine hierauf gehende Untersuchung möglich, was soll hindern, diese Untersuchung auch darauf zu erstrecken, ob nicht vielleicht dieselben Begriffe mit dem des Absoluten sogar *nothwendig* verknüpft werden müssen? Dennoch soll es „keinen andern Wahrheitsbeweis für die Religion" geben „als den Thaterweis ihrer seligmachenden Kraft". Wir können uns aus diesen anscheinenden Widersprüchen nur dadurch herausfinden, dass wir zu Lipsius' Grundansichten hier neu hinzunehmen, es sei auch die *logische* Gewissheit zuletzt auf die „Urgewissheit meiner persönlichen Existenz" gegründet, worauf eine der angeführten Aeusserungen in der That zu deuten scheint. Wir fügen die dort nahestehenden Worte hinzu: „Alle erklärbare und demonstrirbare Wirklichkeit — ist uns nur insofern gewiss, als sie an der Gewissheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins theilnimmt, d. h. sofern sie Wirklichkeit ist *für das Subject*, welches im denkenden Erkennen nicht minder als im Fühlen und Wollen *sein Dasein* erlebt und *seine* Welt, die Welt *seiner* Anschauungen und Vorstellungen sich aufbaut". Allerdings, wenn dies auch vom *logisch* Gewissen gelten soll, dann verstehen wir das Wort „objective Wahrheit" oder „objective Erkenntniss" in Lipsius' Munde nicht mehr, und aller vermeinte Consensus ist verschwunden. Es würde nöthig sein, wieder an jenen „Schlüssel" zu erinnern, der uns lehrt, dass das thatsächliche psychische Zustandekommen der logischen Einsichten durch ein selbstbewusstes Subject und im Lichte des Wissens von meinen eignen Denkfunctionen gar Nichts zu thun hat mit dem *Inhalte*, der sich in diesem Lichte vor dem innern Auge des Subjectes entfaltet und seine innern Zusammenhänge enthüllt. Oder sollte etwa gemeint sein, dass zwar der begriffliche Inhalt des Absoluten sich unsrer logischen Erkenntniss objectiv darbietet, nur nicht die *Realität* des Absoluten, das *Dasein* des erkannten Gottes? Aber Anselmus hat ganz Recht, den Besitz des Begriffs, nämlich nicht seiner psychisch-menschlichen Existenzform, sondern seines *Inhalts*,

109) Philos. u. Relig. 119. 121 ff. 125. 130 f. 135. 167.

Digitized by Google

ein *esse Dei in intellectu* zu nennen, und war nur im Unrechte, weil er sich dann noch um das *et in re esse* Sorge machte. Was soll denn *esse in re* anders heissen als *esse?* Wenn ich den *Inhalt* des Absoluten habe, habe ich es dann nicht *selbst* und sehe ich nicht dann sogleich ein, dass ihm, dem Unbedingten, Unbeschränkten, Allbedingenden, diese Stellung nicht nur für *mich*, sondern für alles Wirkliche und Mögliche zukommen muss? Kants Silberthaler freilich, die in ihrem Begriffe nicht selbst „real" anwesend sein können, sind als Vereinzelungen eines raumerfüllenden Stoffs gedacht, den man dem rein geistigen Dasein *in intellectu* schon im Voraus entgegengesetzt hatte; aber für das Unbedingte giebt es keine solche Vereinzelung, überhaupt keine, da es das Allgemeinste sein muss, und es hat keine stoffliche Existenz. Wir müssen also dabei stehen bleiben, dass die logischen Folgerungen aus dem Absoluten, deren Unmöglichkeit bei Lipsius nirgends bewiesen, deren Möglichkeit von ihm des Oeftern eingeräumt ist, uns über das *seiende* Absolute belehren, und wenn die Frucht dieser Deductionen, richtig gewonnen, ein selbstbewusster absoluter Liebewille wäre, so wäre Gott in dieser Bestimmung von uns *erkannt* [110].

Dass solche Erkenntniss nur *negativ* sei, darf jetzt nicht mehr wiederholt werden, ebenso wenig, dass sie *formal* sei; höchstens könnte sie noch verhältnissmässig „leer" genannt werden. Alles kommt hierbei darauf an, welche Forderungen bereits aus vorgefassten Meinungen über Gottes Dasein mitgebracht werden oder sonst in der Ueberzeugung liegen. Wer schon sicher ist, dass Gottes Wesen eine specialisirte Gedanken-, Gefühls- und Willenswelt einschliesst, muss allerdings das Schematische der gewonnenen Allgemeinbegriffe beklagen. Wir können dann von Gott eine nähere Kenntniss seines Innenlebens nicht nur ebenso wenig, sondern noch weit weniger gewinnen, wie von unsern Mitmenschen; das Analogieverfahren ist immerhin ein Weg, aber ein mangelhafter, für die Gotteserkenntniss selbstverständlich ein äusserst mangelhafter. Aber dieser Mangel verringert sich in dem Masse, als wir im Begriffe des Absoluten die psychische Specialisirung des Daseins als ausgeschlossen erkennen; jedesfalls darf man unsre Allgemeinbegriffe so lange nicht als leer oder anschauungslos beklagen, als nicht feststeht, ob Gottes Wesen nicht mit Einzelfülle und Anschaulichkeit nothwendig unverträglich ist. Das uns verheissene „Schauen" möchte wohl einst in der Erkenntniss bestehen, dass alles Begehren des Schauens hier sehr menschlich, allzu menschlich war. Ein des Ziels sicherer Wille, der keiner Ueberlegungen bedarf, ein sicheres, unmittelbares Wissen, das das Ganze in seinem Zusammenhange übersieht, keiner Erinnerungen, keiner Repetitionen, keiner Vorausnahmen bedarf, ein Wirken, das keiner Mittelglieder bedarf, ein Innenleben, das sich nicht erst zu entwickeln und Nichts in sich zu überwinden hat, ein Fühlen, das der Nothwendigkeit des Uebels und seiner siegreichen Ueberwindung zur Steigerung des Heils gewiss ist und die Seligkeit des Vollendeten im Grunde zum einzigen Inhalte haben muss, — wie soll es specificirt sein? Welche andre Bewusstseinsinhalte könnte das Allbewusstsein ausser der Allgemeinheit seines eignen Daseins noch in sich tragen als die des verwirklichten Alls *selbst* und *direct?* Wozu diente hier die Zwischenschiebung einer besonderen

110) Zu diesem Absatze: Philos. u. Rel. 167 f. 96, Anm. 191. 120 f.

Digitized by Google

Welt von Gedanken, Begriffen, Phantasien und einzelner Vorsätze oder Rathschlüsse? Doch lassen wir diese Fragen, über die hier nicht entschieden werden soll. Sicher: je weiter das Bedürfniss einer Specialisirung des göttlichen Innenlebens geht, um so weiter geht die Geltung der Klage über Unerkennbarkeit und Leerheit. Aber wir leugnen durchaus, dass auf alle Fälle nicht doch das Wesentliche und namentlich das religiös Werthvolle und Nöthige der Gotteserkenntniss übrig bleibe.

Auch der Begriff der *Liebe*, wie wir ihn verstehen, setzt ebenso wenig wie der der *Willenscausalität* etwas Anschauliches voraus, wodurch er erst verständlich würde, nicht einmal eine andre menschliche Seelenerfahrung als eben die, dass der Gedankeninhalt, den dieses Wort ausspricht, sich unserm Bewusstsein präsentirt. Man wird sagen: das Wohlgefühl muss erlebt sein, um das Wollen des Wohls zu verstehen, und das Liebesgefühl muss erlebt sein, um die Liebe zu verstehen. Aber ziehen wir nicht trotzdem sofort alle individuellen und sonstigen speciellen Qualificirungen dieser Gefühle ab, erkennen an, dass sehr viel Blutwärmegefühl und sonstiges sinnliches Behagen sich einmischt, und behalten eine Allgemeinheit dennoch *verstandener* Begriffsinhalte übrig, deren psychische Realisirungsform wir dahingestellt sein lassen? So bei Gott. Wir hätten also nur zuzugeben, dass unsre Gotteserkenntniss, soweit Gefühle zum Leben Gottes gehören, die psychische Realitätsform derselben nicht kennt. Dasselbe sei von der Form der Willenswirkung zugestanden, dasselbe von der Gestalt der Objecte im göttlichen Bewusstsein, sofern sie überhaupt Etwas haben sollten, was man „Gestalt" nennen dürfte.

Hier allein findet nun auch die von Lipsius so dringend eingeschärfte *Bildlichkeit* des religiösen nicht nur, sondern jedes positiven Bestimmens göttlicher Wesenseigenschaften überhaupt, ihre Stätte. Wir zeigten früher, dass nicht einmal die Erfahrung unsres eigenen Wollens im Selbstbewusstsein uns mehr von diesem „Wollen" zeigt, als der Inhalt seines Allgemeinbegriffs mitbringt. Wie sollte es möglich sein, aus menschlicher Analogie ein Bild auf Gottes Willen zu übertragen, wenn wir vom menschlichen Willen selbst kein Bild haben? Ebenso leugnen wir durchaus, dass der Begriff der Liebe, des Liebewillens, irgend etwas Bildliches oder specifisch Menschliches mit sich führe, das wirklich *zu ihm selbst* zu schlagen wäre. Auch von dem, was wir Menschen unsre eigne Liebe nennen und in uns als solche „erfahren", wie man zu sagen pflegt, obwohl das Erfahrene nur Gefühlsqualitäten und allerhand Einzelzustände sind, die wir erst auf „Liebe" *deuten* müssen, — auch von dieser uns so bekannten menschlichen Liebe erhalten wir schlechterdings kein „Bild", und dass wir ihre einzelnen Effecte an Orte und in Zeitmomente verlegen, geht sie selbst gar Nichts an und macht sie uns nicht als *Liebe* verständlich.

Lipsius selbst giebt der Wissenschaft auf, die religiösen Bilder fortgehends zu *„läutern"*. Wenn er nun auch „diese Läuterung vor Allem durch den Fortschritt unsrer *sittlichen* Erkenntniss" geschehen lassen will, so stellt er doch die Macht des Denkens, Menschlichkeiten von Gott fernzuhalten, nicht in Abrede. Aber auch der Fortschritt des sittlichen Erkennens, so instinctiv und gefühlsmässig er sich immerhin durchsetzen möge, kann doch auf logische bessere Zusammenstimmung mit einem Grundbegriffe des Sittlichen zurückgeführt werden und ist erst dadurch als Fortschritt wahrhaft

Digitized by Google

erkannt, und dass für die Causalität des Absoluten nur die sittlichste Thätigkeit die entsprechendste ist, auch dies ist ein logisch motivirtes Urtheil. Wenn nun gewisse Bilder damit nicht im Einklange gefunden werden, man deshalb nach würdigeren oder entsprechenderen greift, so ist dies nur ein kritisches Weiterarbeiten mit dem Satze vom Widerspruche. Ueber allen Bildern aber, die man zur Veranschaulichung heranziehen möge, schwebt der Gedankeninhalt, den sie *bedeuten* sollen, uns vor dem Bewusstsein; er ist also doch seinerseits bildlos vorhanden und steht vielmehr *neben* dem Bilde, als dass er selbst *durch* das Bild gedacht würde, wie z. B. wenn wir das Bild „Vater" für die Gottheit brauchen. Nur dadurch, dass wir so den Gedankengehalt, als *Verständniss* des Bildes, losgelöst von dem Bilde besitzen, vermögen wir ihn einer Anzahl möglicher Bilder, wie Sonne, Licht, Gewitter, Sturm, Regenwolke, Mensch, Fürst, Vater, vergleichend gegenüberzustellen und unter diesen das passendste auszuwählen. Das Bedürfniss des Bildes überhaupt aber ist ein Bedürfniss der Darstellung, nicht der Erkenntniss, und gehört auf jene Seite des Religionslebens, die wir in einer besonderen Wendung des Sinnes die *ästhetische* nennen werden, im bewusstesten Unterschiede von der auf Erfassung des *Wahrheitsgehaltes* gerichteten Seite [111].

Diesen Wahrheitsgehalt auf logischem Wege sicherzustellen, erklärt Lipsius nicht allein für unmöglich, sondern oft in den stärksten Ausdrücken auch für unnöthig, da der aus „praktischen Nöthigungen" erwachsene Glaube die vollkommenste Gewissheit darbiete, welche durch logische Deductionen Nichts gewinnen können. Von der „Urgewissheit meiner persönlichen Existenz" gelangt Lipsius zum praktischen Interesse der „Selbstbehauptung", womit keineswegs nur der Wunsch der Erhaltung der nackten persönlichen Existenz gemeint ist, sondern eine Existenz höchsten persönlichen Werths gilt dabei als Ziel, die nur einem sittlichen, ja religiös-sittlichen Triebe als Ziel vorschweben kann. Es gilt, sich selbst „als ein Ganzes der Natur gegenüber" zu behaupten, unsre „wahre Heimath" zu suchen, die Erreichung unsrer wahren „Würde" und eigentlichen „Lebensbestimmung" als Object unsrer Pflicht zu erfassen. Auch die *Seligkeit* „als das in sich befriedigte Gefühl der verwirklichten geistig-sittlichen Lebensbestimmung" tritt hinzu, so dass in diesem Sinne die innere Erfahrung von der seligmachenden Kraft des Evangeliums uns zum Glauben an die christliche Offenbarung führt und das „höchste religiöse Gut" sich zur „Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott" gestaltet. Aber liegen dann nicht dem Glauben eben jene Ritschlschen *Werthurtheile* zu Grunde und rufen dieselben Zweifel wach, welche Lipsius gegen Ritschl und indirect gegen Kants Postuliren erhebt? Werthurtheile und darauf gegründete Postulate „können falsch sein". Eine logische Deduction jenes höchsten persönlichen Werths als geforderten Ziels aus dem blossen Selbstbewusstsein und seiner Urgewissheit ist nicht möglich, da es doch etwas ganz Anderes ist, seiner bewusst sein, wie es auch der sinnlich Geniessende ist, und etwas ganz Anderes, jene höchsten Werthe wollen. Die *Subjectivität* der religiösen Gewissheit ist auch von Lipsius betont, wenn er deren Gegenstände ausdrücklich zu „meiner persönlichen Bestimmtheit" schlägt, was denn doch übrig bleibende *Zweifel* ins Bewusstsein rückt. Ueberdies

111) Hierzu: Lipsius, Hauptpuncte 4. 20. Philos. u. Relig. 302 ff.

Digitized by Google

hat Lipsius selbst jedesfalls die logische Vollziehbarkeit der religiösen Aussagen für ihre objective Wahrheit zur Bedingung gemacht. „Wegdisputiren" kann die Metaphysik freilich nicht jene praktischen Nöthigungen, wie sich Thatsachen niemals wegdisputiren lassen; aber die Thatsache einer subjectiven Nöthigung aus praktischen Trieben zeigt nur meinen persönlichen Zustand, der immerhin auf Einbildungen sich stützen könnte, deren logischer Aufweis der Wahrheit des Glaubens „absolut tödtlich" wäre. Unter die Zugeständnisse an den übrigbleibenden Zweifel müssen wir auch den Werth rechnen, den Lipsius auf die *Gemeinschaft* der religiösen Erfahrung legt und auf ihre Anfrischung und Nährung aus *geschichtlichen* Quellen. „Innere Offenbarung, welche sich nicht durch ihren Zusammenhang mit dem geschichtlichen religiösen Bewusstsein der Gemeinschaft legitimiren kann, unterliegt dem Verdachte, leere subjective Einbildung zu sein": ein solches Wort kann nur sprechen, wer seinem persönlichen Glauben nicht unbedingte Sicherheit zuschreibt. Und so wird auch das „ganz untrügliche Kriterium im Gebetsverkehr" doch „für einen Dritten" wieder unter das Kriterium der praktisch-sittlichen Früchte gestellt, die allein die Gewähr enthalten sollen gegen eine Mystik spielender Phantasie und ästhetischen Genusses. Muss dann nicht wenigstens auch mein eignes sittliches Gewissen zu solch einem „Dritten" werden, der ein wachsames Auge haben muss über meine innern religiösen Erfahrungen? Ja, ein wachsames Auge auch über allen Anschluss an Gemeinschaft und Geschichte! Wäre es so, wie Lipsius sagt: „Losgelöst vom Glauben an die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christo ist dieses Geisteszeugniss [das des heiligen Geistes im Innern des Gläubigen] ein vielleicht wahres, aber auch für das Subject selbst völlig uncontrolirbares subjectives Erlebniss" —, dann würde uns für seine bis hierher kennen gelernten Motivirungen seiner Glaubensgewissheit alles Verständniss schwinden. Jedesfalls aber liegt in dieser letzten Wendung ein Zeugniss für die objective Ergänzungsbedürftigkeit der Glaubensgewissheit selbst da, wo diese *sittlich* begründet ist, und wo wir ihr selbst den höchsten Lebens- und Wahrheitswerth *so lange* beimessen, als es weder für noch wider eine objective Erkenntniss giebt[112].

Wir können nach allem dem als Kern der „praktischen Nöthigungen" oder „psychischen Nothwendigkeiten" bei Lipsius nichts Anderes entdecken als den Ausgang vom *praktisch-sittlichen Glauben* an ein Lebensideal, welches eben dieser Glaube nur deshalb, weil er von ihm ergriffen ist und weil die Persönlichkeit des Glaubenden sich damit vollkommen erfüllt hat, für *Gottes* Willensziel erklärt, wobei die Unterstützungen durch Gemeinschaft und Geschichte von höchstem Werthe und mächtigster Wirkung sind. Wir gelangen

112) Philos. u. Rel. 121 f. 131. 188 f. 191. 130. 291 ff. 125. 166 ff. 265 ff. 274. — Die Polemik gegen Dorner (278 ff.) können wir nach Obigem und aus früher besprochenen Gründen, die an den „Schlüssel" anknüpfen, nicht gerecht nennen. Dorner meint, die Nachweisung psychischer Nothwendigkeit als der Quelle für den *Inhalt* einer Aussage mache diesen Inhalt noch nicht *wahr*. Die psychische Nöthigung stellt vielmehr das Subject mit seiner Aussage unter Causalitäten, die den *Inhalt* dieser Aussage Nichts angehen, so dass ihre Wahrheit fraglicher wird als vorher. Irrthum und Wahn haben es am nöthigsten, psychisch erklärt zu werden, und sind Aussagen *völlig nur psychisch* erklärt, so heisst dies: ihr Inhalt ist *Nichts weiter* als psychisch nothwendig, also Irrthum und Wahn. Darum sträubt sich Lipsius selbst mit Energie und Entrüstung dagegen, wenn seine praktischen Nöthigungen mit psychischen zusammengeworfen und der *Glaube* an den *Geltungswerth* übersehen wird, der aus sittlichen Werthurtheilen hinzutreten müsse und sich psychisch gar nicht erklären lasse (279 f. 286 f. 291).

Digitized by Google

demnach ganz von selbst durch Lipsius zu Ritschl und finden uns zu Beiden im gleichen Verhältniss des Zustimmens und Ablehnens, des Zustimmens in Bezug auf die Begründung des religiösen Glaubens durch das innere, willenbestimmende Erlebniss eines religiös-sittlichen Lebensideals, des Ablehnens in Bezug auf die kantisirenden erkenntnisstheoretischen Einschränkungen, wo es die Umsetzung des Glaubens und seiner Postulate in Erkenntnisse gilt. Der Uebergang von der noch halb speculativ-theoretischen Gruppe, von einer erkenntnisstheoretisch ermässigten oder verkürzten, bald mehr Schelling-Hegelischen, bald mehr Schleiermacherischen Religionsphilosophie, zu einer *einseitig kritisch-praktischen* Richtung ist durch Lipsius gebahnt.

Aber auch nach einer andern Seite leitet uns Lipsius zu Ritschl und verwandten jüngeren Erscheinungen über, die mit Ritschl den Zug zum Praktischen in einer fast *utilistisch* zu nennenden Färbung und eine sehr entschiedene Abkehr von dem reinen Ziele der Wahrheitserkenntniss gemein haben. Es ist der *Religionsbegriff* bei Lipsius, der eine solche neue Vereinseitigung des religiösen Interesses vorbereitet, obwohl noch nicht eigentlich theilt.

Besondere Schwierigkeiten entstehen uns hier durch Lipsius' Bestimmung der Aufgabe der Religionswissenschaft: sie habe „das psychologische Verständniss der Gesetze des religiösen Lebens und seiner geschichtlichen Entwickelung" zu suchen [113]. Wir dagegen gehen dem *Ideal* der Religion nach und suchen ihren *normativen* Begriff, weshalb wir die über *diesen* Begriff bei Lipsius vorhandenen Bestimmungen mit Mühe und Vorsicht aus seiner Erklärung der blossen psychischen und historischen Thatbestände herauszuheben und davon loszulösen haben. So gehört es lediglich der psychisch-historischen Erklärung an, wenn die „zunächst unbewusste Nöthigung zur religiösen Erhebung" auf den Anstoss zurückgeführt wird, der durch das natürliche Verflochtensein des Menschen in den endlichen Causalzusammenhang erwächst, und auch jede Ableitung aus einem Triebe der „Selbstbehauptung" oder „Selbsterhaltung" der Persönlichkeit oder einem Freiheitstriebe gehört dahin. Dasselbe gilt natürlich auch vom Bedürfnisse nach Wohlsein, sofern es das Auftreten religiöser Functionen vermitteln soll. Dagegen ist die Verbindung der *Abhängigkeit von Gott* mit der *Freiheit in Gott*, welche Verbindung wir seit Pfleiderer dem Religionsbegriffe fest einverleibt fanden, eine *ideale* Bestimmung, und Lipsius trägt nicht wenig zu ihrer weiteren Klärung bei. Das Bewusstsein unsrer Abhängigkeit von Gott ist „nur insoweit religiös, als darin das Bewusstsein unsrer freien persönlichen Selbstbeziehung auf Gott zugleich mitgesetzt ist". Durch letztere kommt das religiöse Abhängigkeitsbewusstsein überhaupt erst zu Stande, und so ist Religion *Erhebung zur Freiheit in Gott*, zur *persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott*. Diese Erhebung ist zunächst ein unbewusster Act, also ein Trieb, eine Willenstendenz, woraus sich die ins Bewusstsein tretenden psychischen Religionsformen erst zu entwickeln haben, — auch dies eine von uns längst im Laufe unsrer Musterung als durchgedrungen vorgefundene Bestimmung. Doch wird von Lipsius das *Gefühl* mit diesem Triebe sogleich zusammengenannt als ursprünglichste, unmittelbare Religionserscheinung, und die hierdurch gegebene Theilung in diesem Ursprünglichsten wird benutzt, um an die Gefühlsseite den Begriff

113) Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 2. Aufl., Braunschweig 1879, S. 5.

Digitized by Google

der „Frömmigkeit", an die Triebseite den des „Glaubens" anzuknüpfen, eine Zweiheit, der die andre, Abhängigkeit und Freiheit, oder auch das Bewusstsein beider, entspreche: das fromme Gefühl fällt auf die Abhängigkeitsseite, der Trieb des Glaubens auf die Seite der Erhebung zur Freiheit, — Bestimmungen, die an Schwarz erinnern. Da jedoch der Freiheitstrieb, wie wir sahen, erst die Abhängigkeitsbeziehung auf Gott ermöglichen soll — eine tiefe Wahrheit — und Lipsius auch den Trieb zur Erhebung oder den Glaubensact in der Gefühlsform erst „nach Innen zurückgeworfen" werden lässt, so werden wir doch auf den Trieb, die unbewusste *Willensform*, als die allein *primäre*, zurückgeführt, wenn auch nicht von einer besonderen psychischen „Grundfunction" gesprochen werden darf. Spaltet sich nun wieder der Glaubenstrieb in *Wissen* und in ein zum *Thun* weitertreibendes Wollen, so wiederholt sich auch hier die längst erworbene psychische Dreifaltigkeit der Religion. In der Erfüllung des im Religionsprocesse sich durchsetzenden Ziels, als dem fortwährend erzeugten und zu erzeugenden Schlusspuncte, muss, wie bei Schweizer, das *Gefühl* von Neuem erscheinen, das Gefühl der *Seligkeit im Heilsbesitze*, das Gefühl geförderten Lebenszweckes, verwirklichter Endbestimmung des geistigen Menschenwesens [114].

Von besonderem Werthe für die Hinüberführung des allgemeinen, psychisch-historischen Religionsbegriffs in den idealen sind Ausführungen in „Philosophie und Religion" im vierten Abschnitte. „Wie die Religion erst als *ethische Religion* ihre Vollendung findet, so wird die Erreichung des sittlichen Endzweckes erst in derjenigen Religion verbürgt, welche die Menschen nicht bloss ihre sittliche Aufgabe als den Willen Gottes erkennen lehrt, sondern ihnen auch die Kraft verleiht, diesen Willen und damit zugleich ihre sittliche Aufgabe zu erfüllen". Entsprechend dem aber, dass die psychisch-historisch zu Grunde gelegte *Selbstbehauptung* zunächst nur egoistisch, ja sogar sinnlich ist, bedarf es zur Vollendung der Religion geradezu einer „*Umkehrung* des Verhältnisses von Zweck und Mittel"; im Christenthum erst „erfährt der Mensch die Wahrheit des Wortes, dass nur der sein Leben gewinnt, der es in der *Hingabe an Gottes Zwecke* verliert". Dann erhebt er sich zu der demüthigen Gesinnung dessen, „der gar nicht mehr *an sich selbst* und an die *eignen* Zwecke und zu erstrebenden Güter denkt", und der „nicht Gottes Zweck von seinem eignen Selbstzweck, sondern umgekehrt seinen Selbstzweck von Gottes Weltzweck unbedingt abhängig" macht. Hierin dürfen wir wohl eine Correctur sonstiger construirender Ableitungen der Religion, auch in ihrer vollendetsten Gestalt, aus der „Selbstbehauptung", ja schon aus dem selbstbewussten, geistigen Wesen des Menschen überhaupt, erkennen, die zu kritischen Einschränkungen Anlass geben würden. Aber gerade solche Constructionen sind es, die uns von hier zur nächsten Gruppe von Religionsphilosophen überleiten. Nach andrer Seite fliesst aus den letztcitirten Aeusserungen auch eine noch weitergehende Erstreckung des in der Religion liegenden Thatwillens, als nur auf dasjenige Handeln, welches unter den auch noch so sehr erweiterten Begriff des Cultus fällt [115]. Endlich kehrt

---

114) Phil. u. Rel. 21 f. 24 f. 28 ff. 31. 37. 36. 31. 35. 40 f. 67. — Hauptpuncte S. 8.

115) Philosophie und Religion S. 220. 222 f. 225. — Hauptpuncte 8 f. ist anscheinend die Construction aus dem Triebe der Selbsterhaltung der Persönlichkeit auch auf die *ideale* Religion ausgedehnt. — Dogmatik, 2. Aufl. S. 39.

Digitized by Google

auch die bei Biedermann von uns hervorgehobene Zweiheit von *Offenbarung* und *Glaube*, als Ausdruck der Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen im Religiösen, bei Lipsius wieder, wiewohl mit veränderter Terminologie, indem die gesammte menschliche Seite der Religion oder des „religiösen Verhältnisses" hier im Besonderen den Namen *Religion* erhält — bei Biedermann „Glaube" —, welcher menschlichen Seite dann die *Offenbarung* wie dort als Bezeichnung der göttlichen Seite entgegensteht, während „Glaube", wie wir sahen, bei Lipsius neben „Frömmigkeit" nur als Theilbezeichnung der menschlichen Seite auftritt [116].

Die ausserordentlich feinen, schwer herauszuerkennenden Unterschiede zwischen Pfleiderer, Biedermann, Lipsius unter sich, und zwischen ihnen insgesammt und Ritschl, formuliren wir durch unsre eigne Beziehung zu ihnen allen in der Kürze in folgender Weise. Mit Biedermann halten wir im Wesentlichen an der objectiven, logischen Gotteserkenntniss aus dem Besitze des Absoluten im Menschengeiste heraus als einer möglichen Aufgabe fest, beschränken also nicht mit Pfleiderer principiell diese objective Erkenntniss logischerseits auf die formalen Elemente, welchen Elemente innerer Erfahrung unverbunden als Ergänzung hinzuzufügen seien. Concrete Ergänzungen aber halten wir mit Pfleiderer und Lipsius gegen Biedermann unbedingt zur Vollendung des Gottesbegriffs für nöthig, und hoffen so die innere religiöse Erfahrung und die im allseitigen Religionsbegriffe, den jene drei sämmtlich mit uns theilen, liegenden Forderungen *logisch* zu erschöpfen, vom blossen denkenden Gottesgeiste zum liebeerfüllten Gotteswillen *logisch* zu gelangen. Gegen Lipsius vertheidigen wir die Unbildlichkeit und Adäquatheit dieser positiven Bestimmungen des Gottesbegriffs, während wir doch mit ihm und mit Ritschl und seiner Schule den Werth des subjectiven Glaubensquells, der auf religiös-ethischem Grunde ruht, in weitester Ausdehnung anerkennen, da für die menschliche Denkkraft, wie sie ist, in der That jene logischen Ableitungen fortwährend neue Probleme stellen und für das Leben schwerlich jemals der Glaubensergänzung entrathen können. Ist dies auch von Pfleiderer entschieden anerkannt, so dürften wir ihm unter Allen am nächsten stehen. Unsre Abweichung von Ritschl ist bestimmt durch dessen noch weiter als bei Lipsius getriebene Entfernung vom logisch-metaphysischen Erkennen, während wir den ethischen Glaubensquell unsrerseits mit Ritschl entschiedener in der Weise von Kants praktischen Postulaten benutzen wollen, als Lipsius thut, dessen erkenntnisstheoretisch-kritischen Kantianismus, sei er nun wirklich kantisch oder nicht, wir dagegen ebenso wenig theilen wie den Ritschls.

---

116) Dogmatik S. 44. — Die Anknüpfung des Offenbarungsglaubens an den *historischen Christus*, wie überhaupt die Verbindung zwischen historischem und rein religiösem Glauben, die bei Lipsius, Ritschl und Andern eine engere ist, als wir gutheissen können, soll hier nicht Gegenstand der Betrachtung werden, da wir die Geschichte des Religionsbegriffs hier über den eigentlichen innern Lebensgehalt der Religion hinaus nicht wesentlich verfolgen wollten, am wenigsten aber *historische* Probleme, die wir von den eigentlich religiösen und religionsphilosophischen streng geschieden halten, hereinzuziehen haben.

Digitized by Google

IV.

Die erkenntnisstheoretische Skepsis im Bunde mit der praktischen und utilistischen Zeitrichtung.

Mit Ritschl betritt die religionsgeschichtliche Entwickelung, die wir verfolgten, erst ganz rückhaltlos die kantische Basis, im Zusammenhange mit der gleichzeitig sich empordrängenden allgemeineren philosophischen Rückkehr zu Kant, nicht ohne Ueberschreitungen derselben im Sinne F. A. Langes, die sich auch bei Lipsius zeigen. Jedoch tritt Letzteres mehr bei weiterbildenden Schülern Ritschls als bei diesem selbst hervor. Das Hauptwerk Ritschls, auf das wir beinahe ausschliesslich angewiesen sind, wird durch seinen Gegenstand nur beiläufig auf allgemeine Bestimmungen des Wesens der Religion geführt, welche durch das Gedrungene und Unvermittelte der beinahe orakelhaft hingestellten Sätze nicht ausgiebiger werden. Am wenigsten kommt es zu gründlichen erkenntnisstheoretischen Erörterungen, welche doch besonders vonnöthen wären, um die bekannte antimetaphysische Richtung dieser Theologie zu begründen. Hieran erkennen wir das Eintreten in eine neue Phase, die wir die specifisch moderne nennen können, und hinter der die zuvor von uns behandelte Trias Pfleiderer, Biedermann, Lipsius zu ihrem Vortheile als zurückgeblieben erscheinen muss. Der theilweise Verzicht auf Erkennen oder die Einschränkung des Erkennens ist bei dieser zuletzt betrachteten Gruppe Ergebniss ernster Vertiefung in die Fragen der philosophischen Erkenntnisslehre, und ist einer in philosophischer Metaphysik trotz alledem festgewurzelten und festbleibenden idealistisch-begrifflichen Erkenntnissrichtung gewissenhaft, wir möchten sagen: wider Willen, abgerungen. Dies gilt auch von Lipsius; denn so leer und negativ ihm auch das philosophische „Absolute" erscheinen mag, er hält es doch fest, sieht *Gott* darin, und bemüht sich, den religiösen innern Erlebnissen concrete Bestimmungen zu entnehmen, die in den leeren Rahmen jenes Begriffs einzutreten geeignet sind; so hat und sucht er Gott im Absoluten, die menschliche Gebundenheit nur im *Finden* des Gesuchten gewissenhaft eingestehend und beklagend, wo er sie fühlt. Mit Ritschl tritt eine moderne Bildungsweise an uns heran, der die Sympathien mit jeder begrifflich-philosophischen Erhebung zum Göttlichen von Grund aus verloren gegangen sind, der die Verwerfung der Metaphysik keinen Verzicht mehr bedeutet, und welche deshalb sich geeigneter erkenntnisstheoretisch-kritischer Stützen dieser Verwerfung in der Zeitphilosophie mit Freuden nur bedient, ohne sie selbst zu er-

Digitized by Google

arbeiten. Pfleiderer, Biedermann, Lipsius sind selbst Philosophen, Ritschl ist Nichts weniger als dies, und auch in der eingehenderen Begründung seiner Principien in seiner erweiterten Schule begegnen uns eigentlich philosophische Untersuchungen wenig. Wird uns dennoch diese jüngste Phase eine Weiterführung der Hauptlinie in der Entwickelung des Religionsbegriffs bedeuten? Wir bejahen dies. Gerade die einseitige, ausschliessende Hinwendung zum *religiös-ethischen Glauben*, die hier aufkommt, wird die Ausschöpfung dieses Glaubens für unsre Zwecke fördern, die wir zur Unterstützung und Controle der Philosophie, bei der Schwäche des menschlichen Denkens, für ganz unentbehrlich halten, so wenig wir principiell auf Entwickelung desselben Inhalts in logischer Ableitung verzichten. Diese Ausschöpfung des religiös-ethischen Glaubens war in der vorherigen Gruppe durch metaphysische und erkenntnisstheoretische Bedenken gehemmt, die hier wegfallen; die Gewissheit tritt hier so völlig und rein auf die Seite des *Glaubens*, dass dessen Inhalt geradezu als *Erkenntniss* gilt, wodurch z. B. gewisse Bedenken gegen seine Concretheit, gewisse Anklagen auf Bildlichkeit wegfallen, die auch wir nicht theilten. Wir halten vielmehr den gleichen Inhalt für erreichbar durch Philosophie, für Inhalt der logischen Vernunft.

Hiernach ist es das *Glaubensleben als solches*, was für uns bei Ritschl in erster Linie in Betracht kommt. Auf die innere Glaubensquelle werden wir sogleich in der prägnantesten und tiefgehendsten Weise durch die Bestimmung hingedrängt, dass die Religion als „*Leben im heiligen Geiste*" aufzufassen ist und darnach auch die Theologie „aus dem heiligen Geiste gebildet" werden soll. Das Leben im heiligen Geiste aber kennen wir lediglich aus seiner *Erfahrung*, und diese ist es insofern, durch die uns das in solchem Leben sich zeigende Wirken der *Offenbarung* bekannt ist. Dass ferner auch bei Ritschl als tiefster Punct dieses Lebens, als eigentliches religiöses Lebensprincip und letzter innerer Glaubensquell, eine *Willensrichtung* erkannt ist, wird deutlich durch die Definition des Glaubens als „Richtung des Willens auf den in Gott repräsentirten höchsten Endzweck" und daran sich knüpfendes „Vertrauen gegen Gott". Dass hierbei, wenn es sich um weitere Verfolgung des Entstehungswegs des Glaubens handelt, der allein in der „Gemeinde der Gläubigen" zu gewinnende „Glaube an das Evangelium" oder „Glaube an Christus" betont wird, ändert Nichts an der Beschreibung des innern religiösen Zustands und seines eigentlichen Inhalts, auf welche allein es hier ankommt. Ist das religiöse Leben im tiefsten Grunde Wollen, so ist es auch allenthalben *Thätigkeit*, im allgemeinsten Sinne dieses Worts, wie ja überhaupt alle auf die Seele einfliessenden Reize oder Einwirkungen jeder Art im Innern der Seele zu Activitäten, eignen und eigenartigen Gegenwirkungen werden, die den Reizinhalt keineswegs nur wiederspiegeln; auch die sinnliche Empfindung schon ist solche Gegenwirkung; der Ton, den wir hören, ist unsre eigne innere Activität gegenüber den Schallschwingungen, die von Aussen an uns andringen. Solches inneres Wollen und Thun ist gleichwohl in sich wieder scheidbar in *Fühlen*, *Erkennen* und das im engern Sinne auf Thun gerichtete *Wollen*, welche drei Lebensformen denn auch hier, aus dem gemeinsamen Keime des religiösen Grundwillens hervorbrechend, die Gesammtheit des religiösen Processes ausdrücken, des Processes, in welchem „der Mensch die Selbstmittheilung Gottes zu seinem Heil erleidet". Keines

Digitized by Google

dieser drei Glieder ist wichtiger oder fundamentaler als das andre. „Das *Gefühl* als Lust oder Unlust, Seligkeit oder Schmerz, ist der individuelle Ertrag oder die individuelle Voraussetzung, mit welcher die Einzelnen an der religiösen Gemeinschaft betheiligt sind". Das *Erkennen* erscheint allerdings etwas äusserlich auf die „Lehrüberlieferung" in der Gemeinde bezogen und das nach Aussen gehende *Wollen* auf den „gemeinsamen Cultus"; doch zeigt die Ablehnung des Metaphysisch-Dogmatischen der Lehrüberlieferung und insbesondere die scharfe, einschneidende Kritik der kirchlichen Rechtfertigungslehre, deren Widersprüche und sittliche Unmöglichkeiten kein Rationalist der Aufklärungszeit vollständiger und radicaler blossstellen könnte, wie wenig Ritschl hierbei an einen andern Lehrgehalt denkt als an den aus dem ethischen Geisteszeugnisse unmittelbar sich ergebenden; andrerseits wird die Beschränkung auf den Cultus wieder aufgehoben durch das umfassendste Gesammtziel, das dem religiösen Heilsleben gesteckt ist, wozu wir uns nunmehr näher zu wenden haben [117].

In hohem Grade verwunderlich muss uns, nach früher hervorgehobenen Verdiensten Krauses, Weisses, Rothes, ein Ausspruch Ritschls erscheinen, wonach von den Theologen, die sich an Schleiermacher anschlossen, nur der Einzige Theremin die von Schleiermacher richtig erfasste teleologische Bedeutung des *Gottesreiches* für die gesammte systematische Theologie in ihrem wahren Werthe in Betracht gezogen habe. Ob ein ausdrücklicher Anschluss an Schleiermacher dabei geschah oder nicht, konnte doch nicht massgebend sein, um hier nicht dessen zu gedenken, wie wichtige Schritte in derselben Richtung vor Ritschl noch Andere gethan haben, ausser dem so wenig bekannten und so wenig nachwirkend gewordenen Homileten Theremin; und sollte wirklich bei Schweizer, Rothe, auch Lipsius, nicht genügender Anschluss an Schleiermacher bei ihrer Einführung des Gottesreichs in den systematischen Zusammenhang ihrer Theologie vorliegen? Aber auch solche, die nicht theologische Professoren waren, wie Krause und vor allem Weisse, sind doch wahrlich „Theologen" genug gewesen, um in ihrer Vorarbeit für Ritschl gewürdigt zu werden; zumal für Weisses Religionsbegriff und Heilslehre hat der Begriff des Gottes- oder Himmelreichs, und nicht ohne Anknüpfung an Schleiermacher, so ausdrücklich wie möglich die Bedeutung der *Centralidee*. Doch wir dürfen anerkennen, dass die moderne Theologie durch Ritschl diese Centralstellung des Gottesreichs im Begriffe des religiösen Seins und Lebens in entschiedenster und durchgreifendster Weise wiedergewonnen hat, eine Folge der Gründung des religiösen Glaubens und des Wesens der Religion überhaupt auf die *sittlich-teleologische* Basis in der freilich einseitigen Abkehr von der metaphysischen und subjectiv-mystischen Seite nach der Weise der Moralreligion Kants. Wir erkennen bei Ritschl auch die Ausfüllung des leeren und formalen Kantischen Sittengesetzes, das die Postulate des Glaubens trug, mit dem Vollgehalte des liebevoll und innig ergriffenen christlichen Gottesreichs bereitwillig an, und können demgemäss ohne wesentliche Vorbehalte Ritschls Definition des Christenthums als der vollendeten Religion zu der unsrigen machen:

---

117) Bis hierher: Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., 3. Band, Bonn 1888, S. 8. 22 f. 132. 183. 21 f. 188 f. 202. 242—256. 288—307.

Digitized by Google

„das Christenthum ist die monotheistische vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schliesst, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist und in der Gotteskindschaft wie in dem Reiche Gottes die Seligkeit begründet". Das sittliche Handeln steht sonach im Christenthum unter religiöser Motivirung, welche sich dadurch ergiebt, dass das Reich Gottes, als unsre Aufgabe, zugleich „das höchste Gut darstellt, welches Gott für uns als das überweltliche Ziel bestimmt". Aehnlich wie bei Lipsius müssen wir aber auch bei Ritschl den *idealen* Religionsbegriff behutsam lostrennen aus seiner leicht missverständlichen Verschlingung mit dem allgemein historisch-psychologischen, welcher auch hier einen egoistischen oder weltlich-eudämonistischen Anschein hat. Dies hebt z. B. der jüngere Dorner tadelnd hervor. Allerdings will Ritschl alle Religion auf das Verlangen zurückführen, dass „dem persönlichen Geiste seine *Ansprüche* oder seine *Selbständigkeit gegen die Hemmungen der Natur* oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft" erhalten oder bestätigt werden, und wiederholt wird die „*Herrschaft über die Welt*" bedeutsam in den Begriff auch der höchsten Religiosität aufgenommen; aber Ritschl lässt nirgends einen Zweifel darüber, dass in der *idealen* Religion, wie sie uns vorbildlich in dem Personleben Jesu entgegentritt, die „Selbständigkeit des religiösen Selbstgefühls gegen die Welt" oder „die Macht über die Welt" die Unterordnung aller weltlichen Motive unter den göttlichen Endzweck einschliesst. Ist hierbei auch die *Seligkeit* als Endpunct gesetzt, so schliesst doch „das Interesse an der Seligkeit im christlichen Sinne richtig verstanden den Egoismus aus". „Das Sittengesetz ist das System der Gesinnungen, Absichten und Handlungen, welche aus dem allumfassenden Zwecke des Reiches Gottes und aus dem subjectiven Motive der *allgemeinen Liebe* nothwendig folgen", und „der pflichtmässig Handelnde hat seinen *Genuss im Handeln* selbst" [118].

Die nähere Gestalt des Gottesreichs folgt aus der Art, wie sich Gott uns in Christus als die *Liebe* offenbart hat; in dieser Liebe ist Gottes Weltzweck zugleich sein Selbstzweck, nämlich die geistige und selige Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts mit Gott, in der zugleich die Naturgüter dem Menschen verliehen sind. Die Natur hat aber dabei nur die Bedeutung von Mitteln, die geistigen Reichsglieder allein sind Selbstzwecke. Dabei ist das menschliche Geschlecht als Einheit gedacht, kein Unterschied der Nation, der Familie, des Standes, eine übernatürliche Einheit ohne Vernichtung der Vielheit. „Das Reich Gottes ist das Correlat der Liebe Gottes, sofern es die Verbindung der Menschen zum gegenseitigen und gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe ist, welche sich nach der Einheit der geistigen Bestimmung und nicht mehr nach den natürlichen Bedingungen engerer Zusammengehörigkeit von Menschen richtet". Diese „Liebesgemeinschaft unter den Menschen" ist „die vollendete Offenbarung Gottes selbst", sein Selbstzweck, und die in diesem Reiche gesetzte Abhängigkeit von Gott ist zugleich die

118) A. a. O. S. 12. 13 f. 196. 17. 25. 195 f. 365. 431. 196. 240. 242. — Dorner, Ueber das Wesen der Religion, in: Theol. Stud. u. Kritiken 1883, 2. Heft, S. 232 f.

Digitized by Google

vollendete *Freiheit*, d. i. „die stetige Selbstbestimmung aus dem guten Endzweck, welcher seinen Massstab an dem Gesetze der allgemeinen Menschenliebe hat, — — aus dem Endzwecke des Reiches Gottes". Dem Gottesreich vorauszusetzen ist die „*Sündenvergebung*, welche die Schuld und das von Gott trennende Schuldbewusstsein ungiltig macht"; sie „geht aus der Liebe Gottes als eine allgemeine Verfügung für die Genossen des Gottesreiches hervor" und es bedarf dafür keiner besonderen Vermittelung zwischen Zorn und Liebe, wie solche überhaupt undenkbar ist. Nur „der endgiltige bewusste Widerspruch gegen Gottes Endzweck" würde die Versöhnung unmöglich machen; in allen übrigen Fällen wird „die Sünde von Gott — als Unwissenheit beurtheilt"; seine Liebe „hat ihre eigentliche Stärke in der *Besserung* oder in der *Erziehung*", und all sein Strafen, das übrigens in Wahrheit überall nur im Schuldbewusstsein, im Bewusstsein der „Verminderung der Gotteskindschaft" selbst besteht, aus welchem heraus sich der Sünder nur auch andre, äusserliche Uebel als Strafe anrechnet, ist niemals etwas Anderes als „*Erziehungsmittel*", die *bekehrende* Wirkung der Güte Gottes. „In der Aufgabe des Reiches Gottes ist auch alle *Arbeit* eingeschlossen, in welcher die *Herrschaft über die Natur* ausgeübt wird", — „Weltverneinung haftet am Christenthum nur so viel als zur Weltherrschaft gehört". So ist denn auch der Begriff des *ewigen Lebens*, das durch die „Rechtfertigung" erworben wird, keineswegs auf das Jenseits einzuschränken, sondern, wie Luther die Worte *justitia*, *vita* und *salus* fast identisch braucht, so haben wir die Beziehung zwischen Rechtfertigung und Leben schon in der *gegenwärtigen Erfahrung* nachzuweisen, wenn sie nicht ganz unbrauchbar werden soll. „Das *sittliche Handeln im Beruf*", Demuth, Geduld und Gebet vollenden den Charakter und die Ganzheit des Gläubigen, der sich selbst allenthalben als *Weltzweck* achten darf; sie sind die *Vollkommenheit des religiösen Lebens* [119].

Der in so befriedigender Fassung erkannte religiös-sittliche Glaubensinhalt, der mit dem Ideale der vollendeten Religion zugleich den Wesensgehalt des Christenthums trifft, sollte nun doch auch, wenn er *Wahrheit* sein soll, die Hoffnung erwecken und festhalten lassen, er werde sich vor jedem Forum, das uns zur Feststellung von Erkenntnissen offen steht, bewähren und zu erneuter Geltung bringen, wie dies allezeit von metaphysischer Religionslehre oder Dogmatik als Ziel verfolgt wurde. Hiergegen aber erheben sich Ritschls *erkenntnisstheoretische* Annahmen, bei denen unser Einverständniss aufhört. Hatte Pfleiderer noch theilweise eine philosophische Gotteserkenntniss in rein logischer Gestalt, anderntheils durch Induction und Erfahrungsanalogie eine objective Erweiterung derselben gelten lassen, Lipsius wenigstens jene rein philosophische Gotteserkenntniss als formal und negativ im Begriffe des „Absoluten" enthalten erkannt, so gefährdet Ritschl auch die Wahrheit dieses Absoluten und damit überhaupt den Gottesbegriff, den sein Glaube festhält. Er will hierin zwar nicht mit Kant gehen, sondern modificirt Kant durch Lotze, indem er das Ding-an-sich „als die *Ursache* seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den *Zweck*, dem dieselben als Mittel dienen, als das *Gesetz* ihrer constanten Veränderungen" festhält. Daran hätten wir einen willkommenen und genügenden Anhalts-

119) S. 258. 260. 263 f. 266 f. 275 f. 278. 303—306. 363. 303 ff. 306 f. 578 f. 467 ff. 632. 592 ff. 634.

Digitized by Google

punct, um die metaphysische Gotteserkenntniss gegen Ritschl zu retten und aus seinen eignen Lehren zu entnehmen, wenn nicht seine sonstigen erkenntnisstheoretischen Aeusserungen uns hinderten. Die Theologie könne „weder einen directen noch einen indirecten Beweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung dadurch antreten, dass sie deren Uebereinstimmung mit irgend einer philosophischen Weltanschauung zu erweisen sucht; denn zu diesen steht das Christenthum im Gegensatz". Religion und theoretisches Welterkennen sind „verschiedene Geistesfunctionen, welche, wo sie denselben Gegenständen zugewendet sind, auch nicht theilweise sich decken, sondern im Ganzen auseinandergehen". „Gott und Glaube gehören untrennbar zusammen". Folgt aber der Glaube nur *Werthurtheilen*, so ist zuletzt auch alle zu höchsten Seinsprincipien aufsteigende Philosophie eigentlich von Werthurtheilen und *Phantasien* getragen, von einem *religiösen Triebe*, und selbst der Materialismus, der ebenfalls nur phantasirt, entspringt einem „verirrten religiösen Triebe". Schon „die Absicht, das *Ganze* zu begreifen, ist ein Zusatz zu dem uninteressirten Welterkennen, welcher das *religiöse* Interesse an der geschlossenen Einheit der Welt bezeichnet". So weit gehen doch weder Kant, noch Lotze; wir haben Einwirkungen F. A. Lange's vor uns, wie sie bei Anhängern Ritschls noch deutlicher werden, und sich auch bei Lipsius gezeigt haben. Diese Spur wird noch sichtbarer, wo Ritschl jenes „uninteressirte" oder „theoretische" Welterkennen sogar ermächtigt, den Geist, soweit er mit der Natur verflochten ist, unter Gesetze des *Mechanismus* zu stellen, — wogegen das praktische (= religiöse; Lange würde sagen: das poetische) Erkennen denselben Geist als Selbstzweck gegen die Natur festhalte, die Natur zum Mittel herabsetze, beziehentlich als Hemmung, gegen die es die absolute Herrschaft des Geistes zu bethätigen gilt. Hieraus wird dann allerdings auch eine Art von Erkenntniss zur Begreifung des Weltganzen folgen, in der Weise der Kantischen Postulate[120]. So giebt sich denn diese moderne Theologie, in wilder Flucht vor Philosophie, einem *mechanistischen Naturbegriff* gefangen, der in der reinen „Theorie" auch den Geist verschlingen darf, selbst für den „Glauben" nur eine *todte* und eben deshalb nur zu Mitteln und Hemmungen taugende Natur übrig lässt, jenem Naturbegriff, dem wir immer und immer wieder das *Leben* und *Fühlen* und *gewollte Handeln* zur Beachtung und Beschämung vorrücken müssen, das tausendfach im Thier- und Menschenreiche, sogar in der Pflanzenwelt sich uns entgegendrängt, im Menschenreiche keineswegs nur da, wo Naturgüter und Gemeinschaftsgüter religiös Gottes Willen erfüllen, sondern auch da, wo sie diesem gleichgiltig, heterogen, ja feindselig gegenüberstehen! Und ist die Erkenntniss, dass in der Ameise ein geistiger Zieltrieb und Gedanke wirken muss, wenn sie Blattläuse einfängt und als Melkkühe hält, etwa auch aus einem religiösen Werthurtheil gezogen, nicht aus Beobachtung und logischen Schlüssen, dagegen allein die andre Annahme, dass nur mechanische Stosskräfte sie zur Blattlaus hindrängen und Adhäsionen physikalischer Art sie mit ihr fortbewegen, eine streng wissenschaftlich-theoretische uninteressirte Einsicht? Wie man oft sagt, der Unglaube schlage nothwendig zum Aberglauben um, so ist die Kehrseite von Ritschls und seiner Jünger *Unglauben*

120) S. 20. 24 f. 185. 202. 198 ff. 205. 210—214.

Digitized by Google

an Metaphysik nichts Anderes als ein *Aberglaube an mechanistische Naturauffassung*. Freilich, wie wir sogleich sehen werden, giebt nach Ritschl auch solches theoretisches Erkennen keine Wahrheit, und wir kommen zu der exact Langeschen Stellung: hier Wissenschaft *ohne* Wahrheit — dort Idealismus mit einer persönlich schätzenswerthen Wirkungskraft; nur dass der gläubige Theolog in letzterer, anders als Lange, mit aller heiligen Plerophorie auch Wahrheit, ja die *einzige Wahrheit* finden will.

Der letzte Grund für Ritschls negative Erkenntnisstheorie und für seine Ablehnung aller metaphysischen Gottes- und deshalb auch Welterkenntniss liegt wohl kaum in einer selbständig gepflogenen erkenntnisstheoretischen Untersuchung, sondern in seinem für unbedingt wahr genommenen Glaubensinhalte selbst, vor Allem in der Eigenheit seines *Gottesbegriffs*, wenn wir diesen überhaupt einen Begriff nennen dürfen. Natürlich werden dadurch auch jene der *Wissenschaft*, aber nicht der *Wahrheit* zugestandenen mechanistischen Allüren in höchster Instanz zu ihrem zweifelhaften Werthe herabgesetzt, ebenso die sogar aus „religiösen" Motiven abgeleitete philosophische Erhebung zu letzten Gründen. Ein Satz, der allenfalls wie ein Ausfluss dahinterliegender erkenntnisstheoretischer Untersuchungen klingt, kann uns am besten die in diesem Betracht bei Ritschl herrschende Verwirrung zeigen: es wird behauptet, eine im philosophischen Idealismus waltende „Voraussetzung, dass das Gesetz des theoretischen Erkennens das Gesetz des menschlichen Geistes in *allen* seinen Functionen sei", trage die Schuld daran, dass „eine Menge von Beziehungen der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung als widerspruchsvoll und demgemäss als ungiltig für das philosophische Erkennen" erscheine; dagegen müsse erinnert werden, dass „*Fühlen* und *Wollen* nicht auf das Erkennen in Vorstellungen reducirt werden können" und dass „das *Gefühl* für sogenannte Verstandesgründe unempfänglich", sowie „das Böse im *Willen*" nicht durch „die logische Beurtheilung des Widerspruchs, dass in ihm etwas Unmögliches, also auch Unwirkliches bezeichnet" sei, getroffen werde [121]. Nun ist aber doch ein Gesetz des *Erkennens*, wie dasjenige, wonach Widerspruch ein Zeichen des Unmöglichen ist, niemals für etwas Anderes als für eben ein solches Gesetz gehalten worden, dies aber keineswegs vom Idealismus allein, sondern von allen wissenschaftlichen Standpuncten aus, sogar in der factischen Anwendung auch von Solchen, die etwa das Gesetz vom Widerspruche verleugnen zu können meinten, und so auch von Ritschl selbst, der sich wohl hüten wird, sich wissentlich selbst zu widersprechen, etwa das Gegentheil seiner Behauptungen für gleich wahr oder gleich möglich zu erklären wie diese. Von diesem Grundgesetze des Denkens aus können und werden niemals Facta, Wirklichkeiten, die dies in Wahrheit sind, als unwirklich oder unmöglich bezeichnet werden; dies wäre ja selbst ein Widerspruch, da nicht dasselbe zugleich wirklich und unwirklich sein kann. Niemandem ist es ja eingefallen, ein thatsächliches Gefühl oder einen thatsächlichen guten oder bösen Willen als nicht vorhanden aus dem Wissensinhalte hinauszuwerfen, und so das „Gesetz des theoretischen Erkennens" zu einem Gesetze aller geistigen Functionen zu erweitern; vielmehr werden vom Satze des Widerspruchs aus immer nur *Urtheile*, d. h. angebliche *Erkenntnisse*

121) S. 200.

Digitized by Google

kritisirt, und dann wohl auch Manches, das fälschlich für Thatsache gehalten wurde, durch Correctur dieses falschen Urtheils als unmöglich und unwirklich nachgewiesen, die allein wirkliche Thatsache aber glücklich herausgeschält. Jedes psychisch vorhandene Werthgefühl z. B. wird man natürlich als Thatsache gelten lassen, aber wenn Werth*urtheile* darauf gegründet werden, wird man sich zu prüfen erlauben, ob diese nicht etwa einen Widerspruch enthalten, also etwas Unmögliches für Wahrheit ausgeben, und wenn vollends aus Werthurtheilen weitere *Wahrheiten* gefolgert werden sollen, so darf man wohl prüfen, ob die Folgerung den Gesetzen des Folgerns gehorcht oder nicht etwa aus dem zu Grund gelegten Urtheile Etwas folgern will, das gar nicht darin liegt, und ferner, ob die gefolgerten Sätze, die den Anspruch auf *Erkenntnisswahrheit* erheben, nicht vielmehr in sich zusammenfallen. Wenn dann auf solche „Verstandesgründe" nicht gehört wird, ist es nicht „das Gefühl", welches darauf nicht hört, sondern der Unverstand. Wie gesagt, fliesst aber Ritschls hier prätendirte Abkehr von der Logik nicht aus einer Erkenntnisstheorie, sondern aus einem *Gottesbegriffe*, der ihn nöthigt, das Gesetz vom Widerspruche *in thesi* zu verleugnen, während er es *in praxi* ebenso sorgfältig zu beachten bestrebt ist, wie Jeder, dem Ja und Nein nicht gleichgelten, also — wie Jeder. Wir lesen, dass es „ruhende Eigenschaft" nirgends geben solle, Alles sei Thätigkeit, immer neu erzeugt, und so gebe es natürlich erst recht für Gott keine Nothwendigkeit, die nicht auf seinem *Willen* beruhe und aus diesem allein zu begreifen wäre. Erst aus diesem Willen, wie er in Christus offenbart ist, sei das Sittengesetz und die Idee des Guten zu gewinnen. Selbst die offenbarte *Liebe* Gottes könnte an sich auch nur „Einer gleichartigen Person" gelten; es sei nur einem Blicke auf die vorhandene Welt zu entnehmen, dass Gottes Liebe auf eine Gattungsvielheit von Geistern bezogen ist. Diese Liebe sei reine „*Selbstbestimmung*" Gottes, analog unsrer „Selbstbestimmung zum Guten"; kein Wesensbegriff, keine ruhende Eigenschaft, woraus die Liebe Gottes folgte, sei ihr im Gottesbegriffe vorauszuschicken; erst aus jener reinen Selbstbestimmung folge für Gott die Unmöglichkeit, Betrug oder Diebstahl zu wollen; *vor* der Selbstbestimmung seines Willens sei auch der Zweck des Gottesreichs nicht vorhanden. Ganz consequent werden hiernach die *metaphysischen* Eigenschaften Gottes geradezu geleugnet, oder wenigstens nicht als an seinen Begriff geknüpft erkannt: „die anfangs- und endlose Existenz Gottes hat den Sinn, dass wir in der Vergleichung der Welt mit Gott und in ihrer Erklärung aus seinem Willen Gott niemals als nicht existirend denken können [122]. Gilt dieser Gottesbegriff, so ist ein Gott kein *Wesen*, welches *will*, sondern er ist ein *Wollen*, und so liegt in diesem Wollen nicht etwa eine seinem Begriffe entsprechende Nothwendigkeit, sich fortzusetzen, sondern es muss immer *neu entstehen*, wenn diese Fortsetzung geschehen soll, diese könnte aber auch wegfallen oder aussetzen, und auch nach rückwärts ist jenes Wollen nicht nothwendig gewesen, sondern hätte ebenso gut *nicht* entstehen können. Da aber Gott ganz und gar Nichts ist ausser diesem Wollen und auch *hinter* ihm Nichts ist, kein Gesetz u. dgl., was etwa verhinderte, dass Gott ganz wegfiele, so — ist es ein reiner Zufall, dass Gott und überhaupt Etwas ist. Ein

122) S. 237 ff. 264 f. 268 f. 283 ff.; vgl. auch 223 f.

Digitized by Google

reiner Zufall ist es ferner, dass jenes Wollen gerade zur *Liebe*, ein Zufall, dass es gerade nur *zu Einem Willen*, ein fernerer Zufall, dass es nicht zur Liebe „Einer gleichartigen Person" sich entschied; es hätten recht wohl zufällig *mehrere* Götter entstehen können und es hätten diese zufällig auch Teufel werden können, zufällig aber ist die Sache zur Liebe eines *Gottesreichs der Menschen* ausgeschlagen, und es ist Zufall, dass es dabei *bleibt*. Wissen wir denn so gewiss, dass diese Menschenwelt der Erde, aus der wir allein unsre Erfahrungen schöpfen, die einzige Art von Welt, das ihr vorauszusetzende, durch Christus offenbarte „Wollen" Gottes das einzige ist, das es giebt? Es könnten Welten entstanden sein anderwärts *ohne* Gott, andre durch *böse* Götter, und das uns offenbarte „göttliche" Wollen wäre vielleicht unfähig, jene andern zu unterwerfen; Christus hat uns hierüber Nichts offenbart; dem Worte „Gott" entspricht nach Ritschl kein Begriffsinhalt, der zu Etwas *nöthigte*. Merkwürdig, dass Ritschl trotz alledem noch Consequenzen zieht, wie wir ihn aus diesem sogenannten Gottesbegriffe selbst Consequenzen ziehen sahen, Consequenzen auch für unser sonstiges Glauben und Hoffen, für unsre ganze Weltauffassung; merkwürdig, dass er der Gottesoffenbarung in Christus so sicher vertraut, die doch aus einem damals gerade zufällig neu entstandenen Wollen Gottes entsprang, woraus für ferneres Neuentstehen nicht einmal auf einige nächste Momente, geschweige für eine zukünftige Weltvollendung und unsre Theilnahme daran, die geringste Gewähr zu entnehmen wäre! Jenes *absolut ungebundene Wollen* ist freilich auch durch kein Gesetz vom Widerspruch gebunden; es kann machen, dass ein Kreis Ecken hat und dennoch ein Kreis bleibt; es kann sich vielleicht gelegentlich auch einmal in ein absolut *gebundenes* verwandeln oder in das von Ritschl so sehr gehasste „Absolute" der Philosophen.

Der Verwerfung dieses Absoluten ist vornehmlich die kleine polemische Schrift „Theologie und Metaphysik" gewidmet. Hier finden wir ausgeführter, was im Hauptwerk nur angedeutet ist: die Philosophie, obwohl selbst durch eine Art religiösen Werthurtheils getrieben, kommt doch „nicht hinan an die christliche Vorstellung von Gott", sondern bleibt bei „Begriffen der ersten Ursache und des letzten Zwecks", welche „nicht über die Welt hinausreichen", so dass wohl auch von der Philosophie höchstens wird gelten können, was Ritschl den heidnischen Religionen zugesteht, dass „ein Streben nach der richtigen Lösung" nicht fehlt. In der genannten Broschüre heisst dieses Streben, sofern es wissenschaftlich auftritt, *Metaphysik*, und in Folge von Eindrücken, für die zum Beleg namentlich Aristoteles citirt ist, kehrt immerfort der Vorwurf wieder, die Metaphysik bleibe bei ihrer Bestimmung der höchsten, allgemeinsten Seinsgründe in einem Begriffe von allgemeinem neutralem Sein stecken, gegen den die bestimmt unterschiedenen Begriffe des weltlichen Daseins in Geist und Natur bei weitem mehr Erkenntnisswerth haben [123]. Ritschl hätte mit mehr Glück an Pythagoras, selbst an Platon hierbei erinnern dürfen, da die im platonischen νοῦς zur Einheit zusammengefassten Gattungsbegriffsinhalte der Form ihrer Realität nach doch im Grunde nur zu Kräften (δυνάμεις), nicht zu eigentlich geistigen Realitäten

123) Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., 3. Band, S. 205, 207. Theologie und Metaphysik, 2. Aufl. 1887, S. 8 f. 11. 27 f.

Digitized by Google

werden, und auch die als Einheitsprincip darin herrschende Idee des Guten hilft darüber nicht hinweg; bei Pythagoras ist das Seinsprincip das ebenso neutrale Eine Unendliche mit seinem rein arithmetischen Inhalte; auch der neuplatonische Urgrund, in dem alle Gegensätze in friedlicher Einheit noch unverwirklicht ruhen, giebt Ritschl Recht, am meisten das eleatische Eine Seiende, — aber am wenigsten jedesfalls Aristoteles mit seinem „sich selbst denkenden Geiste" (νοήσεως νόησις), der doch sicher Geist ist. Aber in Wahrheit ist doch in keiner antiken Philosophie das Absolute „neutral" gegen Natur und Geist — was etwa von Spinoza gelten kann —; vielmehr, wenn es nicht hylozoistisch nach der Naturseite gravitirt, ist es sehr entschieden unmateriell, unsinnlich, rein ideell, und es fehlt deshalb auch unter den daraus abgeleiteten Weltrealitäten an eigentlicher Natur; was sie „Materie" nennen, ist bei dieser Classe von Denkern ein ganz abstract-ideelles, unsinnliches, gegengöttliches Princip, und nur das Geistige kommt in der Weltauffassung einigermassen zu seinem Rechte; die Naturwissenschaft darin ist nur so weit philosophisch brauchbar, als sie auf gewisse psychische Factoren im Innern der Dinge weist; die Psychologie allein unter den hier behandelten concreten Gebieten giebt uns noch heute werthvollen Inhalt. Doch was sollen überhaupt historische Anspielungen, wenn es sich principiell um die mögliche Tragweite der Metaphysik handelt?

Auch eine zweite Mangelhaftigkeit, die dem philosophischen Absoluten eignen soll, wird von Ritschl durch antike Beispiele erläutert, und nicht minder unglücklich: dieses Absolute, wie etwa das neuplatonische, oder dieser „Gott", wie etwa der aristotelische, der zwar für letzten Zweck der Welt ausgegeben werde, sei doch in Wahrheit mehr dem *Schicksal*, das *über* den Göttern der Griechen waltet, verwandt, ja überschreite eigentlich nicht den „Begriff vom Weltganzen" oder die „Idee der Welt", wie überhaupt dem „heidnischen Gesichtskreis" noch nicht „die specifische Unterscheidung zwischen der Welt und Gott aufgegangen" sei. Davon ist nun doch, was die antiken abstracten Idealisten anlangt, nur das reine Gegentheil wahr: sie fassen Gott und den Zweck der Welt nur allzu überweltlich, sie gelangen aus Gott nicht zur Welt hinab und aus der menschlichen Erhebung zu Gott nicht zur Welt zurück, sie werden deshalb mit ihrer Forderung der Erhebung zu Gott, ihrer Nichtigerklärung der Welt und praktischen Weltflucht, ihrem θεωρία ἥδιστον, worin die θεωρία nicht Weltwissenschaft, sondern *contemplatio Dei* bedeutet, in der sie allein vollkommenes Dasein und reine Seligkeit finden, so dass oft die Seelenwanderung zu völliger Reinigung von allem Weltlichen zwischentreten muss, — sie werden mit allem dem den indischen und christlich-asketischen Heiligen verwandt. Gerade dies ist ihr Fehler, dass sie das Göttliche von allem Weltverwandten entkleiden, und Aristoteles im Besondern erklärt alles Weltsein und alle Weltbewegung aus der Sehnsucht des Weltgrundes oder einheitlichen Weltkraftquelles (δύναμις) — *dieser* ist ihm der Ausdruck der Weltidee oder des Weltganzen, *nicht* sein göttlicher νοῦς — nach dem göttlichen, ewigen, reinen Geiste, der jenen Weltgrund zu sich emporzieht, wie ein geliebtes, begehrtes Wesen (ἐρώμενον, ὀρεκτόν) einen Liebenden anzieht, und lediglich diese Weise ist es, in der hier Gott auf die Welt wirkt, d. h. als weltfernes, überweltliches, allem Weltlichen ungeneigtes, nichts Weltverwandtes in sich tragendes Seligkeits-

Digitized by Google

ziel reiner Beschaulichkeit [124]. Es fehlte nur, dass Platons Idee des *Guten* in diesen leeren aristotelischen Gottesgeist als Inhaltsschema eingefügt, dann dieses Schema mit weltgeneigter Liebe und weltschöpferischem Samen ausgestattet wurde, wie schon Platon seiner Ideenwelt den Charakter von *Kräften* verlieh, endlich dass die neuplatonische Aufhebung des dualistischen Gegenüber eines gegengöttlichen Weltprincips, eines μὴ ὄν oder einer δύναμις, zur Geltung kam, und Ritschls Wünsche wären reichlich erfüllt gewesen. Aber zu solch inniger Verschmelzung des weltliebenden und weltsetzenden Gottes mit dem abstracten Absoluten und leeren Geiste lieferte auch das neuplatonisirende christliche Alterthum nur Ansätze, die Scholastik befestigte nur noch mehr die mythologisch-heidnischen Bestandtheile des Urchristenthums und bedurfte einer neuen *philosophischen* Reinigung. Ritschl giebt uns statt der ersehnten rechten Verschmelzung jener Elemente, wie wir gesehen haben, einen Gott, der *nicht* Gott ist, weil ihm alle Merkmale jenes von Ritschl so stark verunglimpften philosophischen Absoluten fehlen.

Indessen suchen wir in der genannten Broschüre statt historischer Hinweise, die Nichts entscheiden, lieber Beweise für die Unwahrheit und Unmöglichkeit eines metaphysischen Gottesbegriffs auf. Auch die Kritik der herkömmlichen philosophischen Gottesbeweise kann hierfür nicht gelten; wir entnehmen ihr nur beiläufig das Dictum, *causa sui* sei in gewisser Beziehung jedes Ding, die fälschlich mit Gott gleichgesetzte *causa sui* nichts weiter als die Welteinheit, die Eine allgemeine Weltsubstanz, der einheitliche Weltgrund. Ich schwärme nicht für *causa sui* als Bezeichnung des Absoluten. Aber dies muss man dem Spinoza doch einräumen: in der völligen Abweisung des Causirtseins, welche in den Worten *causa sui* ausgesprochen sein soll, erhebt sich sein Gottesbegriff über alles irgendwie etwa noch Weltliche darin, entfernt sich sogar so weit davon, dass auch hier dem Gottesbegriffe vielmehr Hindernisse entstehen, *Welt*wesenseinheit und *Welt*grund zu werden, als dass er dessen zu viel wäre. Und dann: Spinoza war ein schärferer Denker als Ritschl; es lag ihm fern, Dinge, die höchstens abgeleiteter Weise zu *causae sui* werden können, sofern ihr causirtes Wesen selbst wieder causirend wird in der Richtung auf Weiterentfaltung dieses Wesens, deswegen durch den unbeschränkten Begriff *causa sui* für bezeichenbar zu halten. Aber stehe es mit diesem Begriffe wie es wolle: ist denn Ritschls Gott *nicht* unabhängig, *nicht* absolut? Es sieht nach den oben an ihm entdeckten Zügen in der That so aus. Also ein Geschöpf? Das doch auch nicht. Aber ein Zufallsproduct? Das wäre die schlechteste von allen Abhängigkeiten; Gott wäre jeden Augenblick in Gefahr, ebenso zufällig wieder zu verschwinden. „Das Absolute! wie erhebend das klingt! Ich erinnere mich nur noch dunkel, dass das Wort mich in meiner Jugend beschäftigt hat" — sagt Ritschl. Dann übersetzt er es buchstäblich durch „abgelöst" und nennt es deshalb das „ausser allen Beziehungen zu Anderem als das blosse Fürsichsein" Gedachte; natürlich ist es dann nicht dem Gotte der Liebe gleich. Doch giebt er sogleich zu verstehen, dass es als solche „Einheit seiner Beziehungen in sich" *unvollständig* gedacht sei. Hiermit sind wir ganz einverstanden. Dieser Ritschl-

124) Theologie und Metaphysik, S. 10 f. — Aristoteles namentlich metaph. XII (λ), 7.

Digitized by Google

sche Begriff des Absoluten, von dem er in seiner Jugend gehört hat, und welcher der Gottesbegriff des früheren Schelling, Hegels, etwa auch Schleiermachers war, ist nicht der *vollständige* Begriff des Absoluten, geschweige Gottes. Aber ist deshalb die Erkenntniss, dass Gott nothwendig absolut sein muss und nur das Absolute Gott sein kann, unwahr? Wir würden dann zu dem heidnischen Sprachgebrauche zurückgebracht, nach welchem auch abhängige und einander coordinirte Wesen den Gottesnamen erhielten, Monotheismus nicht unbedingt geboten erschien, und würden für das, was unser jetziger Sprachgebrauch allein „Gott" nennen will, d. h. für das schlechthin höchste, unbedingte Allbedingende, nur die *Nichtexistenz* übrig haben, m. a. W. Gott leugnen. Ritschl schlägt deshalb nur vor, die Begriffsfolge umzukehren: Gott nicht als eine *Allmacht* aufzufassen, oder als ein Absolutes, welche oder welches *liebt*, sondern als eine *Liebe*, welche *allmächtig* ist. Das ist uns sehr einerlei. Denn da aus der Macht nicht die Liebe, aus der Liebe nicht die Macht folgt, zwei Prädicate verschiedenen Inhalts aber nicht an der Einheit eines und desselben Wesens hängen können, wenn sie nicht beide direct aus diesem folgen, so ist es gleichgiltig, in welcher Reihenfolge wir sie an dieses knüpfen. Was aber ist nun dieses Wesens Grundprädicat, durch das sich die Möglichkeit der Zusammenfassung jener beiden disparaten Eigenschaften ergiebt? Wir sagen: das Prädicat des *Absoluten*, ohne das der Gottesbegriff seinen unterscheidenden Sinn verlöre; wir nennen nicht *jedes* mächtige Wesen „Gott", sondern nur das *all*mächtige, d. h. die sich als unbeschränktes Können qualificirende und specialisirende Absolutheit, und nicht *jedes* liebende Wesen, sondern allein die durch Nichts inhaltlich beschränkte und geschwächte Liebe, d. h. die sich als das unbedingt Gute des Machtinhalts specialisirende Absolutheit. Ritschl verabscheut seltsamer Weise jeden solchen Wesenshintergrund für Gott, jede Einheit seiner Eigenschaften; er will durchaus diese Eigenschaften nur in ihrer lebendigen Wirksamkeit im Gemüthe erfahren, ihre Zusammengehörigkeit und ihre Zugehörigkeit zum Gottesbegriff mag er nicht einsehen; durch eine solche Verstandesoperation fürchtet er Gott zu verlieren. Oder sollte er nur erkenntnisstheoretisch die menschliche Unmöglichkeit solcher Einsicht behaupten wollen? Das liesse sich eher hören; nur wäre dann Gott immer noch das Absolute und dieser Begriff kein heidnischer, kein „metaphysischer Götze" [125].

Wir stossen allerdings weiterhin auf einen erkenntnisstheoretischen Anlauf: Ritschl verkündet einen Beweis, dass sich seine Gegner „einer falschen Erkenntnisstheorie bedienen". Der Beweis läuft darauf hinaus, dass „Dinge, die wir einmal wie zur Probe *an sich*, aber nicht in Beziehung *auf uns* setzen und bestimmen möchten, notwendig unerkennbar für uns sind". Also Kant. Aber doch nicht Kant! Denn „indem man in der Beziehung der Dinge auf uns eine Masse von falschem täuschendem Schein feststellt", giebt man selbst nur wieder einem Scheine nach. Wie verhält sichs nun? „Diese fixierte Unterscheidung der Dinge, wie sie *an sich* ausser Beziehung zu unsrer Empfindung und Wahrnehmung zu sein scheinen, von ihrem Dasein *für uns*, ist ein Fehler". „Denn hier wird getrennt, was nach dem Ursprunge des Vorgangs zusammengehört". Gesetzt, es wäre das auf uns Bezogene nur falscher Schein,

125) Theol. u. Metaphysik S. 12 f. 18 f. 23. 20.

Digitized by Google

so „könnte es nicht constatirt werden; es würde jeder Massstab dafür fehlen". Charakteristischer Weise ist vom *Denken* hier niemals die Rede, immer nur vom Empfinden und Wahrnehmen. Ritschl scheint sich ganz auf die sensualistische Seite zu schlagen, wie wir nach seinem ganz empirisch gefassten, gesetzlosen, an keinen Begriff seines Wesens, an kein Verbot des Selbstwiderspruches gebundenen Gotte, der nicht absolut ist, in der That vermuthen konnten, und es taucht wieder F. A. Lange am Horizonte unsrer Erinnerung auf. Dieser leitete alle Logik aus der *Raum*anschauung ab als einer nur eben factischen Organisation des Intellects. Aehnlich Ritschl: „Man vergegenwärtigt sich das Erinnerungsbild in einer Raumfläche hinter derjenigen, welche durch die unmittelbare Anschauung des Dinges ausgefüllt wird"; aber „mit Recht können wir das Ding nur so als *wirklich* setzen, wie es in der Raumfläche der *Erscheinung* vor uns steht", und „die Annahme, dass man die *Dinge an sich* räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könne, ist Nichts als ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes"; so seien Platons Ideen entstanden. „Gattungsbegriff" ist nichts weiter als „ein Schattenbild der wirklichen Dinge in unsrer Erinnerung, dem keine Wirklichkeit zukommt". „Demgemäss ist der Begriff des allgemeinen unterschiedlosen, unbestimmten und grenzenlosen Seins, den Plutarch. Philon und die Neuplatoniker als *Gott* setzen, Nichts als der Schatten der Welt". Sollen wir denn also den Begriff eines existirenden Dings, eines Wesens, gar nicht anwenden, sollen wir uns nur an unsre Erscheinungen, rein als solche, halten? Wir lesen nicht ohne Staunen: „Die Vorstellung vom Dinge entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an Etwas anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raume fixirt; den Apfel setzen wir als rundes, rothes, süsses Ding, indem die Empfindungen des Tast-, Gesichts-, Geschmackssinnes sich an den Ort knüpfen, in welchem die entsprechenden Beziehungen der Gestalt, der Farbe und des Geschmacks wahrgenommen werden". Nun, diesen *Ort* kennen wir, sagt der naive Realist: in Bezug auf Tast- und Geschmackswahrnehmung: der Ort der erstern ist meine Hand, der Ort der zweiten ist mein Mund; in Bezug auf die Farbe: draussen am Apfel. Ritschl will aber das Ding in einen *gemeinsamen* Ort setzen für alle drei Sinne, also auch nicht etwa vertheilt in Auge, Mund und Hand, in Fasern oder Ganglien des opticus, des glossopharyngeus und sensibler Spinalnerven, auch nicht in verschiedene Gehirncentren; da bleibt ihm denn Nichts übrig, will er durchaus das Ding in den Ort der *Wahrnehmung* setzen, als es dahin zu setzen, wo die Wahrnehmung stattfindet, in das Selbstbewusstsein des Wahrnehmenden, der in diesem Momente zu sich in stillem Innern sagt: jetzt nehme ich dies hier wahr. Doch wo bleibt dann das *Ding?* Nun jedesfalls *bin ich*, das sagt mir mein „Selbstgefühl", und „die Auffassung des Dinges als Ursache und Zweck seiner selbst entspringt der Gewissheit, dass Ich Ursache und dass Ich Zweck in den von mir verursachten Wirkungen bin". Wir kennen es schon: *alle* Dinge sind *causae sui*; aber auch lauter Selbstzwecke? Einmal haben wir gehört, die Natur sei nur Mittel. Und wir selbst? Ursachen zu sein, mag uns unser Selbstgefühl lehren; aber Zwecke bei den von uns verursachten Wirkungen? überall und immer? immer nur auf unser Ich bedacht? Und so *gewiss* ist plötzlich der Begriff des Selbst, der Ursache, des Zwecks, da wir doch bis-

Digitized by Google

her nur von empfundenen und wahrgenommenen Erscheinungen und nur von Einzelheiten wissen sollten, wovon die Allgemeinbegriffe — nur Erinnerungsschatten waren? Woher diese plötzliche *Einheit* im Wechsel der Erscheinungen, die doch gerade aussieht, wie jenes von diesen unterschiedene, losgetrennte, verpönte „Ding an sich", das gänzlich unerkennbare, ja ganz irrig überhaupt gesetzte? „Der Eindruck, dass das wahrgenommene Ding in dem Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unsrer durch das Ding erregten Empfindungen". Also, wo diese Continuität abreisst, wie durch die nächtliche Unterbrechung meines Selbstgefühles im tiefen Schlafe, da muss ich irre werden an den Tags zuvor festgestellten dinglichen Einheiten, und wo immer vor meinem continuirlichen Selbstgefühl Reihen wechselnder Empfindungen vorüberziehen, wie auf der Eisenbahnfahrt, da gehört all dieses Wechselnde Einem einheitlichen Dinge an? Doch nein, nur immer die „durch *das Ding* erregten" Empfindungen. Durch *welches* Ding? Nun eben durch das einheitliche, durch das „wahrgenommene Ding". So, so. Wir nehmen also *Dinge* wahr, — etwa durch die Sinne? Ist der im Wasser gespiegelte Mond ein Ding? Sind die Töne, die wir hören, Dinge? Genug, wir nehmen Dinge wahr. Aber dennoch schliessen wir auf ihre *Einheit* erst durch die Continuität unsres Selbstgefühls, als wäre nicht ein *Ding*, wenn wir es wirklich schon wahrgenommen hatten, schon eine Einheit für unsre Wahrnehmung gewesen. War es aber keine, also auch kein Ding, sondern eine flüchtige subjective Erscheinung, wie vermag unser continuirliches Selbstgefühl eine Einheit und ein Ding, ein objectiv Seiendes, daraus zu machen? Wir wiederholen, dass das Selbstgefühl doch keineswegs immer diesen Dienst zu leisten Lust zu haben scheint: unser Selbstgefühl, das ein ganzes Concert continuirlich geniesst, macht aus den Tönen keine Dinge. Ueberdies noch will Ritschl das Wissen *von uns selbst* als existirenden Wesen, Ursachen und Selbstzwecken, gewissermassen nach Analogie aus unserm Selbstgefühl in die Dinge hinüberleiten. Wir wollen nicht fragen, ob ein sogenanntes Selbst*gefühl* zu unsrer eigenen Selbstgewissheit und Selbsterkenntniss als Wesen, Ursachen und Zwecke genüge; aber das dürfte klar sein, dass wir dabei unsre einzelnen psychischen Erscheinungen, die einzelnen Gedanken, Phantasien, Begierden, nicht als *solche selbst* für unser Selbst halten, sondern für dessen Erscheinungen, dessen Wirkungen, dessen Erlebnisse, zu welchem es die einheitliche, identische Wesens-, Ursach- und Zweckexistenz darbietet, — d. h. wir unterscheiden unser *Ichwesen* als „Ding an sich" von seinen Einzelzuständen. Tragen wir dies nun über auf Aussendinge, so tragen wir auf diese solchen Begriff von Dingen-an-sich über, von welchen wir ihre Beziehungen *zu uns*, Wirkungen *auf uns* u. dgl. wohl unterscheiden. „Als eigenschaftslose Realität" wird ein solches Ding-an-sich deshalb keineswegs gedacht, auch bei Platon nicht; nur werden nicht seine unsrerseits von ihm erlittenen Wirkungen für seine Eigenschaften gehalten, z. B. das Gegessenwerden des Apfels, das für Ritschl dessen Existenz so evident macht, nicht für Eigenschaft des Apfels. Unser Theolog verräth, worauf allein es ihm ankommt: um „zweckmässige Stellung" zu nehmen zum Menschen, so auch zum Aussending, brauchen wir kein weiteres dunkles Sein hinter den Erscheinungen. Nun, zum Essen vielleicht nicht. Aber wenn ich z. B. ein Menschenbild,

Digitized by Google

das mir begegnet, freundlich grüssen will, muss ich wissen, dass es mein bekannter Freund ist, d. h. dass die gegenwärtige Erscheinung die des *einen* und *selben Wesens* oder „Dings-an-sich" ist, das mir schon tausend Male in andern, aber immer bedeutsam ähnlichen Erscheinungen erschien, ja vielleicht schon in seiner Kindheit, wo es doch sehr anders aussah; und dieses *Wesen als solches* wäre nicht unterschieden von seinen vielen, verschiedenen Erscheinungen und Wirkungen aus allen Zeiten seines Daseins? Es ist nur mein in einen hinteren Raum gestelltes schwaches Erinnerungsbild an frühere Erscheinungen, sagt Ritschl. Da ist denn die Unfähigkeit, die psychische Vorstellungshilfe vom Gedankeninhalte zu unterscheiden, vor Aller Augen; ich würde Ritschl, wenn er noch lebte, auf meinen schon oft erwähnten „Schlüssel zum objectiven Erkennen" verweisen, wo gezeigt ist, dass der *Inhalt* unsrer Gedanken, z. B. der des gedachten Ichwesens oder des Dings, Nichts zu thun hat mit den Vorstellungsmitteln, die ihn für mich sinnlich befestigen: das räumliche Erinnerungsbild meines Freundes, vielleicht im Gehrock auf dem Katheder vorgestellt, kleidet mir den Gedanken ein an *sein ganzes Selbst*, von der Geburt bis zum Tode und über diesen hinaus, auch ohne Gehrock, auch fern vom Katheder, ja ohne Körper und fern von der Erde, je nachdem sogar in raumloser Existenz. Wenn man ernstlich die Ursachen hinter die Wirkungen immer in eine hintere „Raumfläche" verlegte, so wäre das freilich „der falsche Ansatz des vulgären Menschenverstandes" [126].

Nun die Anwendung auf Gott! „Wie wir Gott nur in seinen Wirkungen auf uns, die seiner öffentlichen Offenbarung entsprechen, erkennen können, so erkennen wir eben in diesen Wirkungen die Gegenwart Gottes für uns". „Wenn man Wirkungen richtig denkt, so denkt man die Ursache in den Wirkungen". Also man *denkt* sie doch! Muss man sie dann nicht auch als *eine, sich gleiche, wesenhafte* Wirklichkeit denken, die in *allen* ihren einzelnen Wirkungen dieselbe bleibt, während die Wirkungen zuletzt nur meine eignen wechselnden Zustände sind und Nichts weiter? Dies führt auf Gott als *Wesen*, welches denn, wenn es Gott sein soll, wohl auch *absolut* sein wird, das unbedingte Allbedingende, und so u. A. auch unterschieden von all den bedingten Erlebnissen, welche Christus als gläubig von ihm ergriffene Offenbarungen dieses Wesens in sich erlebte, und welche seine Gemeinde durch ihn und nach ihm erlebt hat. Wir wollen auf die Härten der Ausschliessung vom Heile hier nicht eingehen, welche für Ritschl aus seinem christlichen Empirismus gegenüber der ausserchristlichen Menschheit folgen mussten, und welche in dem Worte gipfeln: „Mit der vorchristlichen Menschheit ist Gott überhaupt nicht in das Verhältniss des Friedens getreten, sondern die Menschheit in der Gestalt der Gemeinde Christi ist mit Gott zum Frieden gekommen". Hätte Ritschl den Glauben nicht weggeworfen, dass schon der abstracteste Gedanke an Gott als absolutes Wesen ein Keim ist, der sich aus sich selbst mit logischer Nothwendigkeit zum vollen Gottesbegriffe erschliessen muss — wenn auch wir Menschen nur ahnend und unfertig diese Entwickelung in uns nacherleben und nachdenken —,

126) A. a. O. S. 32 f. 35 ff. 49. — Mein „Schlüssel zum objectiven Erkennen", Halle 1889, — besonders S. 77 ff. Daselbst gegen Langes Ableitung der Logik aus der Raumanschauung: S. 30 ff. — Ueber den *naiven Realismus* meine Abhandlung in der Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. 1891, 1. Heft.

Digitized by Google

so würde er seiner Theologie solche Schroffheiten und überdies auch die Quälerei mit der „Gottheit" Christi erspart haben, die er doch in Wahrheit leugnet. Wie weit zurück ist doch diese moderne Theologie hinter der „*Erweiterung des Heilsbewusstseins*", die mein theurer Lehrer Ch. H. Weisse so brennend auf dem Herzen fühlte und so energisch beredt, so eindringlich vortrug [127].

Die Weiterentwickelung der Philosophie der Religion in der Linie, die wir gleichsam als das Strombett fortschreitender Aufschliessung dieses Erkenntnissgebiets durch diesen geschichtlichen Ueberblick hindurch verfolgten, fanden wir durch Ritschl insofern positiv fortgesetzt, als in dem der Religion wurzelbildend zu Grunde liegenden Willenstriebe der ethische Kern zur vollen Erfassung des *ethischen Lebensideals* im Begriffe des *Reiches Gottes* ausschlug, und hieran erst die Entfaltung des religiösen Lebens in Gott und aus Gott in der Dreifaltigkeit des Erkennens, Fühlens und Wollens ihre Orientirung enthielt. In diesem Sinne war das Zurückgreifen zu Kant und seinen ethischen Glaubenspostulaten kein Fehler, sondern von Vortheil, soweit es sich um den Uebergang des Religionskeimes in die in ihm eingeschlossene Erkenntnissrichtung handelte, für die innerhalb des specifisch religiösen Lebens der *ethische Glaube* in der That das überleitende Glied bildet. Aber wenn nun mit solchem Glauben und seiner inhaltlichen Entfaltung die religiöse Erkenntnissrichtung zugleich als *abgeschlossen* gelten sollte, jede Möglichkeit, ja jedes Recht abgeschnitten wurde für ein die Glaubensform überschreitendes Erkenntnissstreben, solches Streben selbst als irreligiös, unchristlich, heidnisch gebrandmarkt wurde, anstatt ein *religiöses* Bedürfniss nach immer tieferem und vollerem Eingehen in göttliches Erkennen anzuerkennen und zu fördern; wenn in nothwendiger Consequenz hiervon der erkenntnissleer gelassene Glaube sich doch wieder an *historische* Anschlüsse und Gegebenheiten gewiesen sah, an die ihn das innere heilige Geisteszeugnis nur fesselte, anstatt ihn „von Klarheit zu Klarheit" zu leiten; wenn die den Glauben bestimmenden und abgrenzenden „*Werthurtheile*" von dem durch sie erfassten ethischen Ideale aus somit im Grunde den Weg zu jeder Erfassung eigentlicher Gotteswahrheit versperrten: so lagen hierin die Schwächen der Ritschlschen Richtung, und leider müssen wir sagen, dass in der Religionsphilosophie dieser Schule in ihrer weiteren Entwickelung nur diese und andere Schwächen zur Perfection kamen. Wir sehen in dieser Schule die Theologie durch Hinneigungen zum empiristischen Positivismus, zu Skepticismus und zu mechanistischem Materialismus, soweit es die ausserreligiöse, rein wissen-

127) Ritschl a. a. O. S. 48 f. Rechtf. u. Versöhnung, 3 Band, 3. Aufl. 537; vgl. auch 573 f. Gottheit Christi: das. S. 367 ff. vgl. mit 390 und 413 ff. In der 3. Aufl. S. 375 f. kam die in den frühern Auflagen fehlende höchst bezeichnende Abwehr des Prädicats „blosser Mensch" hinzu: „Unter einem blossen Menschen würde ich den Menschen als Naturgrösse *mit Ausschluss aller Merkmale geistiger und sittlicher Persönlichkeit* verstehen". Ein solches Wesen nennen wir Andern ein Vieh. Kein Mensch ist bereits *Gott*, wenn er kein solches Vieh ist. Niemand aber will durch „blosser Mensch" etwas Anderes sagen, als dass er das Gottesprädicat ablehnt, wie Ritschl selbst im Grunde thut, wenn er auf Jesu Beten zu Gott und auf seine Fügung in Gottes Willen hinweist (417), und wenn er die „Gottheit" Christi darauf reducirt, dass Gott, wie in uns, so in ihm Wollen und Vollbringen schaffte, ja sogar Jesu die „Lückenlosigkeit seines ethischen Gesichtskreises" abspricht (414. 390). — Weisse, Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, 1849, S. 65 ff., und Philosophische Dogmatik III, besonders S. 466 ff. und 477 f.

Digitized by Google

schaftliche, insofern „interesselose" Erkenntniss galt, an dem philosophischen Verfalle theilnehmen, der für die jüngsten Jahrzehnte charakteristisch ist; sie hatte gegen die genannten Erkenntnissrichtungen Nichts einzusetzen als einen ethischen Glauben, zu dem guter Wille gehört, und eine Verehrung historischer Erscheinungen, die durch ihr zu Grunde liegende philologisch-historische Voraussetzungen in Bezug auf das Verständniss geschichtlicher Documente doch wieder auf die geschmähte interesselose, reine Wissenschaft zurückführt.

So sehr wir den erneuten Anschluss an Kants ethische Glaubenspostulate unter den nur eben angedeuteten Verwahrungen sympathisch begrüssen konnten, so wenig können wir es einen Fortschritt nennen, wenn das ziemlich heisssporning antiphilosophische, doch noch tief genug in philosophische Untersuchungen an der Hand Kants eingehende Buch W. Herrmanns „Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit", Halle 1879, den Kantianismus Ritschls durch Annahme der ganzen formalistischen Härte, Sprödigkeit und Unfruchtbarkeit des Kantischen Moralprincips und des Kantischen Begriffs der *Autonomie* überbietet. Ritschl hatte die Fülle und Innigkeit des heiligen Geisteszeugnisses und der innern Aneignung des Lebensideals christlicher Gotteskindschaft im Gottesreiche an die Stelle gesetzt, die bei Herrmann im Grunde ausschliesslich Kants kategorischer Imperativ einnimmt. Wenn alle Neigung, alle Liebe, alle heilige Begeisterung und jeder eudämonistische Anhauch von der Reinheit des sittlichen Wollens und also auch von Gottes Wegen abführt, so ist es schwer, vom sittlichen Wollen aus zu dem Christusglauben zu gelangen, der doch hier noch unverkennbarer als bei Ritschl den eigentlichen Gottesglauben vielmehr verdrängt als in sich schliesst, und nicht minder schwer, das Werthideal des christlichen Gottesreichs zu erreichen. Werthurtheile sind *Gefühle*, die sich die Form von Sätzen geben, in welchen mit *Lust* empfundenen Gegenständen lediglich das Prädicat ertheilt wird, eben dieses Gefühl erregt zu haben und es für immerdar zu verheissen. Solche Gefühle erweckt Christus und sein Lebensideal nur dadurch in uns, dass die Form des kategorischen Imperativs und der praktischen Vernunftautonomie durch inhaltliche Ausfüllung ganz in Vergessenheit kommen. Herrmann hat grosse Mühe, dem Kantischen Moralprincip, durch das damit gegebene Befriedigungsgefühl in dem von der Naturherrschaft befreiten moralisch-persönlichen Selbst und durch das Zugeständniss des Wollens seiner eignen Glückseligkeit an dieses Selbst, eine Anknüpfung für ein Werthurtheil abzugewinnen; er hat nicht geringere Mühe, diesen eudämonistischen Ausgang wieder untertauchen zu lassen in das leere und allgemeine Sollen, um die Reinheit der ethischen Basis seines Religionsideals zu retten; er hat die grösste Mühe, den göttlichen Werth Christi und seines Reichs, nach diesem Massstabe gemessen, dem Glauben in der Unbeschränktheit und Ausschliesslichkeit zum Anhalte zu geben, wie es die Ritschlsche Schule verlangt. Ein auf diesem Wege erlangter *Gottesglaube* aber kann nur in abstracter Leerheit wetteifern mit dem von dieser Schule so arg geschmähten metaphysischen Absoluten: ein leeres Müssen und ein leeres Sollen haben einander nicht viel vorzuwerfen. Aber ist denn dieses rein formelle moralische Unbedingte wirklich aus Werthurtheilen geschöpft? Doch höchstens nur, wenn der Glückseligkeits-, Würde- und Freiheitstrieb

Digitized by Google

eines lebendigen Selbst sich daran begeisterte und eben damit jene leere formale Moralität verneint war. Und ist denn das moralisch Unbedingte schon *Gott?* Doch nur, wenn ihm zugleich die unbedingte Macht einwohnt, die gesammte Natur, d. h. alles Dasein, durch die ethische Idee zu beherrschen, folglich, wenn er zugleich Seinsgrund der Welt ist, also nicht bloss einen moralischen Werth repräsentirt. Wir landen also an bei einem höchsten identischen Urquelle für Natur und Sittlichkeit zugleich, bei jenem neutralen, einheitlichen Puncte über diesen beiden sonst so sorgfältig von dieser Schule getrennten Welten, um dessen willen die von Herrmann so oft mit derben Fusstritten hinweggestossene Metaphysik ganz besonders sich schelten lassen muss. Aber auf *keine* Weise, weder metaphysisch noch moralisch, ist in seinem eigentlichen, ernsten Sinne der Begriff des *Unbedingten* aus Werthgefühlen zu gewinnen, auch nicht, wenn wir in höchster Verzückung die rhetorischen Ausrufe „unendlich, ewig" u. dgl. an ihre Inhalte knüpfen. Es liegt vielmehr eine ganz allgemeine Vernunftidee des Allbedingenden (Absoluten) zu Grunde, die sich in ihren Anwendungen nach einer formellen und einer inhaltlichen Seite spaltet, in das metaphysische und das ethische Absolute, in unbedingtes Müssen und Sollen, und gerade die Metaphysik, welche Herrmann auf *materialistisch-mechanistische* Causalitäten einschränken will, und noch dazu nur im Dienste der mechanischen Naturbeherrschung, die Metaphysik, die er also mit der technologischen Mechanik identificirt, hat nachzuweisen — auf rein theoretischem Wege, durch „reines Erkennen" —, dass nur auf Seiten der Zielwerthe im Absoluten, in der in ihm enthaltenen *Idee des Guten*, das Bestimmende für die Richtung der Causalität liegt, alle Causalität also in höchster Instanz *teleologische* oder *Wollen* ist. Soll alle teleologische Weltauffassung und alle Anwendung geistiger Ursachen erst die Folge jenes sittlich-religiösen Glaubens sein, so fallen die reichen weltlichen Wissenschaften, die zwischen der Mechanik und der Theologie eine breite Kluft ausfüllen und Brücken schlagen, ohne doch etwas Anderes zu sein als „reines Erkennen", also: Biologie, zoologische und anthropologische Psychologie, Philologie, Geschichte —, rein in das Nichts; der Materialismus reibt sich hinter dem Rücken des gläubigen Ritschlianers die Hände: darf er doch nun lustig in „reiner" und „exacter" Wissenschaft fortfahren mit *plante machine*, *bête machine, homme machine*, darf die Entwickelungsgeschichte der Organismen und die Geschichte der Menschheit als mechanisch-gesetzlich fortgewälzte Atomenstaubwelle ansehen und ihre Curven berechnen, ohne eine „theoretische" Entgegnung fürchten zu müssen, wie sehr diese auch andre denkende Menschen naheliegend finden mögen. Freilich wird solchen „exacten" Wissenschaftlern, ja sogar den unschuldigen antimaterialistischen Metaphysikern, ihr brennender Wahrheitstrieb, ihr hohes opfervolles Suchen des göttlichen Geistesgutes reiner Erkenntniss, auf andre Weise wieder gar bösartig verlegt: sie sollen nur noch der „mechanischen Naturbeherrschung" dienen, den Brauereien, ätherischen Oelfabriken, der Elektrotechnik und was weiss ich. Wie viel mag wohl übrig bleiben, wenn wir aus allen Gegenständen eines heutigen akademischen Katalogs, aus allen Zweigen der Naturwissenschaft, Geschichte, Philologie, Geographie, Philosophie, das streichen, was der mechanischen Naturbeherrschung *nicht* dient

Digitized by Google

und doch auch nicht seine Wahrheit aus sittlich-religiösen Postulaten und Endzielen erborgt [128]?

Während aus Herrmanns Stellung nur wegen ihrer Anknüpfung an die erkenntnisstheoretische Seite Ritschls und wegen des Versuchs, die rein kantische Fassung des ethischen Glaubens zu Grunde zu legen, von Interesse ist, tritt ein anderer Ritschlianer, der vielleicht kaum mehr so heissen will, Kaftan, mit neuer, gründlicher Untersuchung der Hauptbegriffe in die religionsphilosophische Arbeit ein. Wir haben hier in erster Reihe nicht das jüngere Werk „Die Wahrheit der christlichen Religion", Basel 1888, im Auge; denn dieses, soweit es nicht früher von Kaftan Ausgeführtes und von uns Heranzuziehendes wiederholt, ist nach unserer Besprechung Ritschls in diesem Zusammenhange nur wenig ausgiebig. Es ist merkwürdig, dass es in seiner historischen Einleitung nicht Ritschl als Schlusspunct und als Ausgangspunct der auszuführenden Lehre erreicht; ja im ganzen Werke suchen wir Ritschls Namen vergeblich. Und doch finden wir Ritschls Glaubensstandpunct, seinen Glaubensinhalt, sein Gottesreich und seinen dem „Absoluten" feindlichen Gottesbegriff, seine Zusammenfassung des Gottesreichs mit dem Versöhnungsglauben, seine Vergötterung und doch Menschlichkeit Jesu, seine ausschliessende Verknüpfung des Gottesglaubens mit dem Christusglauben, seine unphilosophische, empiristische, den Langeschen Mechanismus bevorzugende Erkenntnisstheorie, — alles dies ohne bessere Begründungen, hier und da nur durch Vergröberung weiterentwickelt, in diesem Werke Kaftans wieder [129]. Anders verhält es sich mit dem früheren „Das Wesen der christlichen Religion", 2. Aufl., Basel 1888 (zuerst 1881), welches zwar auch durchaus Ritschlsche Gedanken ausspinnt und auch zu deren Schwächen uns genügende Belege liefert, aber dabei in die Lücken der Begründung und Einzeldurchführung, die Ritschls andeutende Manier überall zurücklässt, sehr bedeutsame Ergänzungen einfüllt. Dies gilt in erster Reihe in Bezug auf die Ableitung des *Religionsbegriffs* und in Bezug auf das Verhältniss zwischen *Religion und Sittlichkeit.*

Wir bemerken schon seit Pfleiderers und Biedermanns Bemühungen um den Religionsbegriff das wachsende Hervortreten einer neuen Schwierigkeit. Das Wesen der Religion soll vollständigere Bestimmung gewinnen durch Vertiefung in ihren Entstehungsgang, in die Motive ihres Ursprungs, wie sie theils durch psychologische, theils durch historische Beobachtungen sich ergeben. Solche Erörterungen mussten unfehlbar auf ein zunächst *selbstisch-* oder *weltlich-eudämonistisches* Religionsmotiv führen, wie nun immer das im Beginne des Religionslebens treibende Zielstreben in der Menschenseele näher bezeichnet werden mochte, als Selbstbefriedigung, Freiheit von der Welt, Selbstbehauptung, Herrschaft über die Natur oder über die Welt, oder ähnlich. Hiernach würde in logischer Folge überall Gott zum blossen *Mittel* werden für Herstellung eines Zustandes, der dem Menschen erwünscht scheint, wenn nicht der Religionsphilosoph dazu überginge, zu zeigen, wie der Religionsprocess von jenen Anfängen aus dahin gelangt, be-

128) Vgl. meine Besprechung des Herrmannschen Buches in den „Philos. Monatsheften" 1879, 9. Heft, S. 541 ff.

129) Eine ausführliche Kritik dieses Buchs giebt mein Doppelaufsatz „Erkenntniss und Glaube bei Kaftan", Jahrbücher f. protest. Theol. 1891, 1. und 2. Heft.

Digitized by Google

ziehentlich gelangen muss, das menschlich-weltliche Entstehungsmotiv zu überwinden und in dem *göttlichen Leben als solchem*, im *Wollen des absolut Werthvollen*, im Mitbewirken und Miterleben der *göttlichen* Ziele, die allein wahrhafte und reine, vollendete Religiosität zu ergreifen, die ihm ungewollt und ungesucht eigne Seligkeit und eigne Freiheit, Freiheit von der Welt, Erhebung und Herrschaft über Welt und Natur in den Schooss fallen lässt. Wir haben bei Lipsius und Ritschl diese Umwendung vom historisch-psychologischen zum *idealen* Religionsmotive und Religionsbegriffe besonders hervorzuheben Anlass gefunden. Um einen hohen Grad bemerkbarer wird die in dieser Richtung entstandene Schwierigkeit bei Kaftan; sie culminirt, wie wir sehen werden, bei Bender.

Kaftan hat mit aller wünschenswerthen Klarheit das, was er „das Wesen der Religion" nennt, von vorn herein als die Ansammlung der „gemeinsamen Merkmale der *geschichtlichen Religionen*" definirt. Damit ist jeder *ideale* Religionsbegriff von der Schwelle gewiesen; seine Erreichung auf diesem Wege, dem der allgemeinen neutralen Begriffsdefinition, ist unmöglich. Denn nicht jede geschichtliche Religion genügt den Forderungen an die ideale, vollendete, ihren Zwecken ohne Abbruch entsprechende Religion; es muss also von jenem Begriffe des „Wesens" der Religion das ferngehalten werden, was sie zur vollendeten, idealen machen würde. Ebenso muss von jener Definition ferngehalten werden, was die unvollkommenen Religionen von der idealen unterscheidet, sofern man die letztere, wie Kaftan ja thut, unter den geschichtlichen Religionen bereits verwirklicht findet. Wir können nicht zugestehen, dass Kaftan diese Begrenzung nach beiden Seiten richtig getroffen hat; vielmehr erkennen wir in seinem allgemeinen „Wesen" der Religion Züge, die auf die vollendete Religion nicht passen, und welche deshalb, gleichwohl auf diese mitangewendet, ihr eine nur für die niederen Religionen zutreffende Gestalt geben. Richtig ist, dass in allen Religionen es sich um „Güter" handelt, die erworben werden wollen, und dass insofern „Werthurtheile" zu Grunde liegen, durch welche Etwas als ein Gut, sein Mangel als Uebel gilt, wonach auch der Satz „Religion ist eine *praktische* Angelegenheit des menschlichen Geistes" sein gutes, allgemeines Recht gewinnt. Dass aber Kaftan mit solchen Worten einen sehr einschränkenden Sinn verbindet, wird augenblicklich klar, wenn wir lesen, es solle hieraus folgen, dass auch die zu der Religion überall nothwendig hinzugehörenden „theoretischen Sätze von objectiver Bedeutung, welche aus der Erkenntniss Gottes abgeleitet oder begründet werden", immer nur Glaubenssätze sein können, welche von andern theoretischen Urtheilen sich dadurch unterscheiden, dass sie nicht aus Beobachtung und Nachdenken, sondern aus *Werthurtheilen* entstehen [130]. Es sei hier nicht urgirt, dass doch schwerlich von „Ableiten" oder „Begründen" die Rede sein kann, wenn das Nachdenken ausgeschlossen sein soll. Aber sollte es die ideale, vollendete Religion irgendwie schädigen, sollte es ihren *religiösen* Charakter aufheben, wenn ihr zunächst immerhin durch Werthurtheile gewonnener Gottesgedanke und weitere daran geknüpfte „objective Erkenntnisse" durch Beobachtungen und Nachdenken eine über das reine Werthurtheil hinausgehende Stütze erhielten? Freilich findet sich dergleichen nicht

130) Bis hierher: „Das Wesen der christlichen Religion", 2. Aufl., S. 23. 46. 48 ff.

Digitized by Google

in allen historischen Religionen, und nur der traurige Rest des Gemeinsamen aller Religionen, nach Abzug alles Besonderen, sollte ja hier das „Wesen" der Religion sein und die Norm für die ideale Religion liefern. Wenn man nun gar in der höchsten, reinsten theoretischen Erkenntniss selbst ein Stück des religiösen Lebens, selbst einen Bestandtheil des Heilsgutes fände? Kaftan kann dergleichen nicht zur „Religion" rechnen. Warum nicht? Weil es in den geschichtlichen Religionen, aus denen der allgemeine Religionsbegriff abgezogen werden soll, nicht zum Gemeinsamen gehört. Er muss also auch aus der vollkommenen Religion alles entfernen oder von ihr trennen, was eine auf Beobachtungen oder Nachdenken gestützte Erkenntniss ist; er muss sie auf Inhalte von Werthurtheilen ganz beschränken, nicht nur ihre erste Grundlage oder ihren Ausgangspunct in Werthurtheilen finden. Aber aus dem Stumpfe, der als allen historischen Religionen „gemeinsam" übrig bleibt, ein *Ideal* zu machen, hat zunächst gar keinen Grund. Die Liebhaberei für ein solches Ideal wird lediglich schon fertig mitgebracht. Kaftan tritt bereits mit einem eignen Religionsideale an die Geschichte heran, um das auszusondern, was er als „Religion" festzuhalten wünscht. Dieses sein Religionsideal schliesst rein theoretische Erkenntnisse, schliesst Beobachtung und Nachdenken aus. Wir urtheilen dagegen unsrerseits, dass dadurch ein Religionsbegriff entstehe, der nur auf *unvollendete* Religion passt, nicht auf die ideale, dass die ideale Religion, unter jenen Begriff gestellt, zu der Gestalt der niederen Religionen heruntergedrückt werde [131].

Wir gehen weiter und erkennen bald, dass der mitgebrachte Religionsbegriff Kaftans auch die von uns zugestandenen allgemeinen Merkmale der praktischen Richtung der Religion auf Güter, die zunächst durch Werthurtheile erfasst werden, in einen Sinn eintaucht, der unser weiteres Mitgehen verhindert. „Es handelt sich in aller Religion um Leben, und *nicht um vollkommenes* Leben, um Güter oder um ein höchstes Gut, und *nicht um ethische Ideale.*" Die Religion entsteht hiernach durch Werthurtheile von der „natürlichen" Art, die einfach dem „Anspruch auf Leben" ihre Bestimmtheit nach Lust oder Unlust verdanken, im Gegensatze zu „ästhetischen" und zu „ethischen" Werthurtheilen. Aesthetische Religionen in diesem Sinne, sagt Kaftan, giebt es nicht in der Geschichte. Er müsste ebenso das Vorhandensein von ethischen verneinen, und thut es auch, indem er die ethischen Werthurtheile von dem religionerzeugenden Factor ausschliesst. Denn, was „*gut* oder *bös* ist, beurtheilen wir darnach, wie es sich zu dem verhält, was sein *soll*"; das führt aber auf den Begriff des „vollkommenen" Lebens, den der Religionsbegriff nicht in sein Grundmotiv einlassen soll. Dagegen ist das Lebensgut der Religion nur deshalb ein Gut, weil „wir es *wünschen* und sein Besitz unsre Neigung befriedigt. Diese beiden Arten von Werthurtheilen „verhalten

131) Bei dieser Gelegenheit sei die überaus klärende, für eine gründliche Selbstbesinnung in der Bearbeitung der Religionsphilosophie geradezu unentbehrliche, methodologische Schrift von Reischle empfohlen: „Die Frage nach dem Wesen der Religion", Freiburg i. B. 1889. Als Hauptresultat ist hervorzuheben, dass der Religionsbegriff nur aus einem Begriff *normaler* oder *idealer* Religion — „teleologisch-analytisch" aus dem Begriffe eines erstrebten Ziels (S. 62) —, den wir aus eignem Erlebniss kennen, entwickelt werden kann, nicht durch Abstraction aus verglichenen historischen oder psychischen Erscheinungen, als deren Gemeinsames der Religionsbegriff erwachsen soll. Vortrefflich ist die Parallele mit dem Begriffe des *Sittlichen* S. 59 ff.

Digitized by Google

sich *durchaus gleichgiltig gegen einander*". Sagen wir hiernach kurz: nach Kaftan entspringt Religion aus dem Streben nach *erwünschter höchster Lust*, Werthurtheile in Bezug hierauf sind bestimmend für den jeweiligen Inhalt der Religion und alle in ihr vorkommenden Glaubenssätze fliessen aus eben solchen Werthurtheilen. Die bestimmende höchste Lust ist hierbei nur die *eigne* dessen, der sie wünscht; fremde Lust kann dazu höchstens nur als *Mittel* begehrt sein, denn sonst würde für den Einzelnen das Religionsmotiv fehlen. Aber auch das selbstische Lustmotiv würde nach Kaftan nicht zu Religion führen, wenn die erwünschten Güter sich immerdar ungehindert, schlaraffenländisch zum Genusse böten. Vielmehr ist aber „das in sich gesättigte Leben" in der Welt stets gehindert und gestört und „dieses unvermeidliche Loos treibt, bei der Gottheit als einer Macht, welche auf die Bedingungen des Lebens Einfluss hat, *Hilfe* zu suchen". Es sei nur „ein Schritt weiter auf dem *gleichen* Weg, wenn das Verlangen sich über die Welt hinaus auf die Gottheit selber, auf Theilnahme an ihrem Leben richtet", und auch wo die Religion Beziehung zum *Sittlichen* gewinnt, hat sie dabei *Wohl* und *Wehe* im Auge. Wenn hier Kaftan auch an ein universales Wohl und Wehe *der Welt* denken mag, so würde doch zu einer ernsten, sittlichen Erweiterung des eignen Lustbedürfnisses bereits gehören, dass nicht nur wieder die *eigne* Lust durch die fremde gewollt sei, von dieser eignen Lust vielmehr im Sinne eines sittlichen Wollens abgesehen werde, das nicht aus einem wunschbildenden Werthurtheile entspringt, also im Sinne eines nach Kaftan für die Religion gleichgiltigen Wollens. *Religiös* ist ihm also ein Wollen des Göttlichen und des Sittlichen nur insoweit, als es auf *selbstische Lust* geht, und als es *Gott und Sittlichkeit zum Mittel dieser Lust* macht. Ausdrücklich wird abgelehnt, dass „einer, indem er die Pflichten erfüllt, *damit* und *darin* das *Gut* geniesst; sondern ein Gut ist es ihm, eine Quelle reiner und edler Freude, weil es noch in einem andern Verhältnisse als dem durch die Pflicht bezeichneten zu ihm als fühlendem Subjecte steht". So greifen im Christenthum, der in jedem Betracht vollendeten Religion und nach Kaftan natürlich der allein im Sinne des idealen Religionsbegriffs wahrhaften Religion, das „Trachten nach der Gerechtigkeit und der Besitz der Seligkeit" in einander; aber „nicht ist das Eine die Folge des Andern oder in und mit dem Andern an und für sich schon gesetzt, sondern es sind zwei verschiedenartige Erfahrungen in inniger Verbindung mit einander". Wir werden hiernach schliessen müssen: *Religion* darf das Christenthum gar nicht heissen, sofern es mit sittlichen Forderungen verknüpft ist, sondern nur sofern es mit gewissen Handlungen die *eigne Seligkeit* als eine *begleitende Gefühlserscheinung* verknüpft, wobei die sonstige Beschaffenheit dieser Handlungen für das Christenthum *als Religion* ganz gleichgiltig ist. Was ist es nun, was dennnoch dem Christenthum als Religion jenen hohen Vorzug verleiht, und woher wird der Massstab für diese Schätzung gewonnen? Die Massstäbe, die Kaftan benutzt, sind trotz allem die der *Ueberweltlichkeit* und *Sittlichkeit* des im Christenthume ergriffenen höchsten Guts. In richtiger Consequenz seines Religionsbegriffs hätte Kaftan den Massstab der Vollendung nur in der *Lusthöhe* zu finden, und hätte demnach zu zeigen gehabt, dass die überweltlichen Güter und die mit sittlichem Wollen und Thun erarbeiteten oder verschmolzenen die *seligsten* sind; in Folge dieses erfahrenen höchsten Werthgefühls

Digitized by Google

(Werthurtheil!) wäre dann das Christenthum die ideale Religion, gleichviel was über die hieraus folgenden Glaubenssätze Beobachtung und Nachdenken lehren: *man glaubt, was man wünscht!* Basta. Es ist von A. Dorner richtig erkannt, dass Kaftans Religion hiernach keine andre als die Feuerbachs ist, nur dass dieser die Religion deshalb, weil sie so ist, verwirft, jener anpreist [132].

Wir irren uns keineswegs, wenn wir annehmen, Kaftan werde hiernach aus der vollendeten Religion, aus dem Christenthum, doch eigentlich das Sittliche *als solches* ausschliessen und sonach bei seinem Glauben und seiner vollen Aneignung dieses Religionsideals das von ihm so sorgfältig davon unterschiedene sittliche Wollen oder Suchen des „*vollkommenen* Lebens" geradezu als eine falsche Lebensrichtung verwerfen müssen. Mit andern Worten: jenes von ihm begrifflich durch die Unterwerfung unter das *Sollen* unterschiedene Sittliche gilt ihm in Wahrheit als das Nichtseinsollende, d. h. als das Böse; denn wir hörten ja, dass Gut und Böse der in der Sphäre des Sittlichen geltende Gegensatz sei, entsprechend dem Sein- und Nichtseinsollenden. Ganz in diesem Sinne lesen wir später: sittliche Ideale sind „um ihrer selbst willen verpflichtend", nicht so die *Güter*, welche für den religiösen Glauben immer Gaben der Gottheit bleiben, durch Gewinnung des göttlichen Wohlgefallens erlangt. Diese beiden verschiedenen Gesichtspuncte der Werthbestimmung fallen freilich im *Inhalte* vollkommen zusammen, wenn das sittliche Ideal selbst höchstes Gut ist, m. a. W. wenn Gott so beschaffen ist, dass sein Wohlgefallen und damit meine Seligkeit allein durch sittliches Leben erlangt werden kann. Für den Religiösen wird doch aber nach jener Entgegensetzung der Gesichtspuncte der sittliche Charakter dieses gottgefälligen Lebens *als sittlicher* ganz annullirt! Und so will es Kaftan alles Ernstes. Er lässt den sittlichen Standpunct zuletzt völlig fallen, erklärt ihn für nichtexistent, für Irrthum und Wahn, oder, was dasselbe sein würde, nur in andrer Terminologie: er erklärt den *selbstischen Eudämonismus* für das allein Seinsollende im Willen, für das allein wahrhafte sittliche Princip. „Weder die ästhetische, noch die moralische, sondern lediglich die *natürliche* Werthschätzung ist es, welche den Grundcharakter des Lebens ausmacht und in welche Alles irgendwie aufgenommen werden muss, was in demselben Bestand gewinnen soll". Nur soll man nicht *direct* sein Handeln nach zu erlangenden Gütern bestimmen, anstatt nach Pflicht und Gewissen; dies sei allerdings *falscher* Eudämonismus. Doch nur deshalb, weil man auf diese Weise in Gefahr ist, einem Wahngute, einer Luftspiegelung zustrebend die reelle Seligkeit bei Gott einzubüssen! Die Religion „mit ihrem überweltlichen Gute bleibt der *oberste*, der eigentlich herrschende Gesichtspunct" auch im Christenthum bei all seiner inhaltlichen Einverleibung des „sittlichen" Handelns in sein höchstes Gut. „Nur das entspricht dem Grundcharakter des menschlichen Lebens, in welchem *das Glück* oder die *Seligkeit* und *nicht die Vollkommenheit* stets das *zuoberst bestimmende Princip* ist und bleibt." Was Kaftan „das Sittliche" nannte, das Wollen des „vollkommenen Lebens", ist hiermit in Wahrheit aus der Principstellung verdrängt, die ihm durch den

132) In der Folge dieses Absatzes: S. 52. 58 f. 54. 59. 62 ff. 70. 67. 94 f. 81. 203. — Dorner, Theol. Stud. u. Krit. 1883, 2. Heft (Ueber das Wesen der Religion), S. 224 ff.

Digitized by Google

Begriff des *Sollens* angewiesen schien. Dieser Begriff fällt einfach weg. Das höchste Princip ist Suchen seiner Lust; Gott selbst ist nicht Güte, Liebe, Gerechtigkeit aus Grund seines Wesens, oder sein Wille ist nicht einer Idee des Guten entsprungen, sondern Gott ist Suchen seiner Lust, und dass ihm in dieser Richtung nun gerade das gefällt oder Lust bringt, was mit unsrer Seligkeit und mit unsrer sogenannten Sittlichkeit zusammenhängt, ist ein höchst interessanter und für uns sehr glücklicher Zufall, dessen pure, nackte Thatsächlichkeit, die uns dankenswerther Weise von Gott selbst offenbart worden ist, wir nur ja recht ausnutzen wollen! „Offenbarung ist eine Kundmachung Gottes mit Bezug auf das Wohl und Wehe des Menschen“ [133]. Ist ja Gott überhaupt für den Religiösen gar nichts Anderes als das ergiebigste Mittel für seine Hilfsbedürftigkeit in Abzweckung seiner Lust. Dies dürften die Glaubenssätze sein, die aus derartigen Werthurtheilen, wie sie hier religionbildend sein sollen, richtig folgen, und wir müssen zugestehen, dass sie mit der Verwerfung des *Absoluten* in Gott, mit seiner auch *logisch* völligen Gesetzlosigkeit und mit der empiristischen Erkenntnisslehre bei Ritschl und Kaftan sehr wohl stimmen. Und doch ist Kaftans Gottesglaube und Gottesreich und der Kern seines Christenthums gerade wegen seines ethischen Werths uns so sympathisch, so voll verwerthbar!

Ausser der *Sittlichkeit* war für Kaftan die *Ueberweltlichkeit* ausschlaggebend für die höchste Werthschätzung der christlichen Gestalt des von der Religion zu erfassenden Seligkeitszieles oder höchsten Guts. Aber wie die Sittlichkeit bei consequenter Festhaltung seines Religionsbegriffs sich in ein unter dem Gesichtspuncte der Lust von ihm bevorzugtes Genussmittel verwandeln müsste, so könnte sich die Bevorzugung der Ueberweltlichkeit nur unter den Gesichtspunct des Ungenügens an der Weltlust stellen. In der That begegnen wir dieser Motivirung, und andrerseits tritt nirgends ein besonderer Inhalt hervor, durch den das Ueberweltliche vor dem schon in der Welt Erfahrbaren ausgezeichnet würde; es bleibt in dem Werke über das „Wesen“ und ebenso in dem über die „Wahrheit“ der christlichen Religion bei den leeren Kategorien des „*Ueber*“, so dass wir als Inhalt des höchsten Guts concret immer nur die Steigerung und Ewigkeitsdauer weltlicher Lustarten übrigzubehalten scheinen, und zwar als Genussmittel des Ich. Besonders in dem jüngeren Werke sind zwar die Ausführungen des Ungenügens an der Welt einem terrestrischen Pessimismus angenähert, und die Schrift „Glaube und Dogma“ secundirt in der rhetorischen Sprache pietistischer Weltflucht; gegen alle „Welt- und Culturseligkeit“ gelte das Wort: „Für einen ewigen Kranz mein armes Leben ganz!“ Aber ist es nicht immer wieder *Seligkeit*, was mit diesem Kranze wir nach Kaftans Glaubenshoffnung dargereicht erhalten werden? Doch werden es ganz andre Güter sein, scheint es, als wir in dieser Welt irgend zu ahnen vermögen, Güter innerhalb eines „andern Inbegriffs von realen Existenzbedingungen als denen der gegenwärtigen Erfahrung“. Besonders kämpft Kaftan gegen *Culturgüter* dieser Welt, sofern die Beherrschung der Natur oder die blosse Ausbildung geistiger Talente darunter verstanden ist, und unter dieser Gattung von Gütern ist ihm wieder am meisten das reine *Wissensideal* ein Dorn im Auge, dessen Hochschätzung

133) S. 148 ff. 151 f. 210 ff. 278 ff. 327.

Digitized by Google

ihm die wesentlichste Schuld zu tragen scheint an der Verkennung und Verderbniss der Religion. Es contrastirt merkwürdig hiermit, wie doch immer wiederholt eingeschärft wird, ein Wahrheitsinteresse existire nicht, es handle sich dabei immer nur um praktische Ziele, im religiösen Gebiete um *Leben und Seligkeit.* Wir können dies insoweit zugeben, als ja doch auch das erreichte Erkenntnissgut mit Befriedigung empfunden, genossen werden muss, um ein Gut zu sein und um als solches erstrebt werden zu können. Aber die daran genossene Lust ist eben die Lust *an der Wahrheit*, und das darin erreichte höchst werthvolle Leben ist eben das Leben im *erkennenden Geiste.* Wir halten es nicht für das höchste aller Güter, aber für einen Theilinhalt des höchsten Guts. Und so auch das *ästhetische* Ideal, so auch das der *Naturbeherrschung.* Wirft nun Kaftan allen derartigen Inhalt über Bord, so fragen wir billig, was doch das selige Leben in und um Gott in der Vollendung der Dinge uns bringen solle. Jeden *mystischen Gottesgenuss* in der blossen Eintauchung des Gefühls in die Einheit mit Gott lehnt Kaftan ebenfalls auf das Entschiedenste ab! Also es bleibt *das Sittliche.* Aber hörten wir nicht, dass der sittliche Standpunct ganz aufgelöst werden sollte in den des Gütersuchens um der Seligkeit willen, keineswegs im Pflichtgemässen als solchem ein Gut liegen, nicht nach moralischer, sondern nach *natürlicher* Werthschätzung das zu erreichende Endziel, das herzustellende Lebensgut normirt werden sollte? Was in aller Welt und über aller Welt nun ist denn dieses *Gut*, wenn es nicht Wissen, nicht Schönheit, nicht Naturbeherrschung, nicht Güte, nicht mystische Einigung mit Gott ist? Wir antworten vorläufig mit Kaftan: es ist das sociale Leben oder das Gemeinschaftsleben in seiner höchsten Steigerung im *Reich Gottes.* Diese Antwort hätten wir in der Consequenz des oben entwickelten eudämonistischen Religionsbegriffs, der den des Sittlichen aufzehrte, zunächst so auszulegen: im *Gemeinschaftsleben in und aus Gott* findet Kaftan, nach seinem persönlichen Werthgefühl, die höchste eigne Seligkeit. Wir theilen dies; aber wir theilen nicht die damit bei ihm verknüpfte Verwerfung der Cultur- und Geistesgüter; vielmehr bleibt uns ohne diese Güter „*Gemeinschaft*" ein leeres Wort. Was aber hier wichtiger ist: wir theilen nicht den von Kaftan mitgebrachten, ihm persönlich eigenen, durch Nichts objectiv gerechtfertigten idealen Religionsbegriff eines selbstischen Eudämonismus, der alles Streben nach dem „vollkommenen" Leben principiell ablehnt, um nur das Streben nach „Leben" und „Seligkeit" beizubehalten; und wir theilen ebenso wenig die fernere, nur secundär an der ersten haftende Eigenheit eines *Pietismus*, durch den aller eigentliche Inhalt aus diesem Gute des „Lebens" hinausgeworfen wird, weil aller Inhalt noch zu sehr an „Welt" erinnert, so dass nur die leere Kategorie des Socialen, der Gemeinschaft, des Reichs übrig bleibt. Darauf allein, dass hierbei Kaftan selbst nicht wohl ist, beruht seine Betonung der Einheit des Sittlichen und Religiösen im Christenthum, als der vollendeten Religion. Dass er damit aber seinen oben aufgezeigten Religionsbegriff völlig umstösst, haben wir jetzt zu zeigen, und damit beginnt unsre Uebereinstimmung mit ihm; sie heftet sich an sein *sittlich-religiöses Ideal des Gottesreichs* [134].

134) Zu diesem Absatze: Wahrheit der christl. Religion S. 509. 511. 513. Glaube u. Dogma, 3. Aufl., 1889, S. 12. Wahrheit: 547 Anm. 527—537. 446 ff. 454 f. Glaube u. Dogma: 50 f. Wahrheit: 483. 499 ff. Wesen: 221 ff. 425. 135. 171. 181—190. 226—263.

Digitized by Google

Nach Kaftans Religionsbegriffe, wie wir ihn kennen lernten, wäre die Ergreifung des christlichen Gottesreichs als eignen Lebensideals für den Gläubigen in der von ihm geforderten Verbindung des Sittlichen mit dem Religiösen allein dadurch motivirbar, dass die *höchste Steigerung eigner Seligkeit* dabei zur innern Erfahrung würde, oder nach Kaftans Unterscheidungsweise: dass die Steigerung des „Lebens" nach „natürlichem" Werthurtheil, keineswegs die Steigerung des „vollkommenen" Lebens nach „sittlichem" Werthurtheil dabei als Zweck vorschwebte. Es lässt sich bemerken, dass in dem Werke „Wahrheit der christlichen Religion" jener selbstisch-eudämonistische Religionsbegriff, bei dem Gott zum hilfeleistenden Mittel für die Ichbeseligung herabsank, so weit zurückgeschoben ist, dass er in Vergessenheit kommt, oder so hineingeschoben ist in den *Sittlichkeits*begriff des *universell*-eudämonistischen Wollens, in den Zielbegriff der Allbeseligung im sittlichen Gottesreiche und *durch* dieses, dass der religiöse Begriff des *Heils* unvermerkt in diesen Sinn hinübertritt. Und doch ist der Uebergang kein geringerer als der vom *historisch* aufgesuchten Allgemeinbegriffe der Religion zum deutlich mitgebrachten *Normal*begriffe im Sinne des Christenthums[135]. Schon in dem früheren Werke ist die Ergreifung des christlichen, *sittlich*-religiösen Gottesreichs einigermassen mit dem vorausentwickelten individual-eudämonistischen Religionsbegriffe verbunden, aber die Spuren einer dabei ganz veränderten Motivirung des Glaubens an das Gottesreich lassen sich aufzeigen. Denn es wird schon da erkennbar, dass eben die *Sittlichkeit*, *Heiligkeit*, die „*Vollkommenheit*" des Lebens es ist, die in dem christlichen Ideale sich gefördert und zum Höchsten gesteigert findet, nicht das blosse „natürliche" Streben nach *Leben*. In der That wäre auch schwer zu begreifen, wie ein Lebensdrang, der nicht auf Absolutes, Höchstes, Göttliches als seinen Inhalt gerichtet ist, sondern nur auf die geeignetsten Mittel des Selbstwohls, zu einer Erstreckung ins „Ueberweltliche" im qualitativen Sinne gelangen sollte. Er würde, was in irdischen Verhältnissen dem Ich bereits als Beseligungsmittel galt, nur gesteigert und fortgesetzt wünschen im Jenseits, also eine Fortsetzung des *Weltlichen* wäre sein Ziel, — es sei denn, dass schon hier auf Erden ein innerer Umschwung in ihm eingetreten wäre, eine μετάνοια, die ihm das ganze Suchen des Eignen, das ganze Berechnen eigner grösstmöglicher Seligkeit, verleidete. „Wer sein Leben lässt, der wird es finden." Nur wer den ursprünglichen Kaftanschen Religionsbegriff vom blossen, natürlichen Suchen des „Lebens" lässt, der wird das „vollkommene" Leben als wahrhaften Gottesinhalt und als aufgegebenes Lebensziel des Menschen finden, wird finden, dass das *sittlich*-religiöse Heil im Gottesreiche des Christenthums diesem Trachten nach dem Göttlichen am befriedigendsten entgegenkommt. Bei solchem „Trachten" wird an eignes Wohl zunächst nicht gedacht, aber mit Dank der Trost vernommen, dass dann Alles „von selbst

---

135) Vgl. die Kritik Kaftans durch Reischle, im Schlussabschnitte von dessen oben S. 131 angeführter Schrift „Die Frage nach dem Wesen der Religion". Die Entschiedenheit dieser Umwendung des Religionsbegriffs in „Wahrheit der christlichen Religion" im Verhältniss zu dem früheren Werke „Wesen" etc. ist die Ursache davon, dass meine erwähnte Recension des jüngeren Werkes auf den ursprünglich zu Grunde gelegten Religionsbegriff kaum zu sprechen kommt.

Digitized by Google

zufalle", dass der göttliche Lebensgrund der *Liebe zum Allheil*, jener Liebe, die Gottes eigner Lebensinhalt ist und in der uns Gott nicht mehr *Mittel* und *Hilfsmacht* unseres Ich, sondern *selbst Lebensinhalt* ist, ganz von selbst auch zur Seligkeit ausschlage. Diesen Trost, diese Zuversicht hat Jesus den Seinen um ihrer Schwachheit willen zur Brücke gemacht zum „Lassen des Lebens", vor Allem in den Seligpreisungen der Bergpredigt; aber die *Gesinnung*, die *Willensrichtung*, der die Seligkeitsfolge verheissen wird, ist und bleibt ein *Verzichten auf diese*, ein Zurückstellen alles *Begehrens* (καθαροὶ τῇ καρδίᾳ), und die verheissene „Seligkeit" ist eben nur „Gottschauen", d. i. Vereinigung mit Gottes eignem Leben; oder die Gesinnung ist ein Zurückstellen alles *Durchsetzens des Eignen* (πραεῖς, εἰρηνοποιοί), und die „Seligkeit" ist eine ganz andre Art von Weltherrschaft als die der Selbstsüchtigen, ist wieder eben nur Einheit mit Gott, Sohnschaft Gottes; die Gesinnung ist ein Nichtscheuen sogar der *Leiden* (πενθοῦντες, δεδιωγμένοι, ὀνειδιζόμενοι), und die „Seligkeit" ist der Trost, Gottesreichsglied zu sein, dies der „Lohn im Himmel"; positiv aber ausgedrückt, ist die Gesinnung das *Wollen des Guten als solchen*, des Göttlichen oder der Sache Jesu (ἕνεκεν ἐμοῦ V. 11 = ἕνεκεν δικαιοσύνης V. 10), in demüthigem Verlangen, in empfangender Unterwerfung (πτωχοὶ τῷ πνεύματι, πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ἐλεήμονες), und die „Seligkeit" ist auch hier das Gottesreich selbst, oder das Vollwerden von der Gerechtigkeit als solcher selbst, darin selbst wird die wahre göttliche Barmherzigkeit erfahren. Eher könnte man sagen: diese Seligpreisungen Jesu sind eine ironische Umlenkung des Seligkeitsuchens in das Gottsuchen, als dass man darin, wie gewisse Verkleinerer des Christenthums meinen, ein Zeichen selbstisch-eudämonistischer Grundlage zu finden hätte. Zumal, wo Jesus nicht zu Anderen, sondern zu sich selbst und von sich selbst spricht, lesen wir da je ein Wort, worin er sein Thun durch *sein* Seligkeitsziel begründete? Es sei denn bei Johannes, der auch hierdurch sein Christusbild als einen Reflex der Glaubensseligkeit (δόξα) des Heilsempfängers bekundet. Ueberall sonst das Gegentheil: sich selbst ist er Nichts, seine Seele glüht von dem Feuer, das er in Andern entzünden will, er kennt keinen andern zu beklagenden Schmerz als den des Misslingens seiner Liebesthat, das Kreuz ist ihm das freiwillig ergriffene stärkste Mittel zur Befestigung und Vereinigung der schwachmüthigen Jünger. Wollte man sagen: auch der Beste, Opferbereiteste, Hingebendste will doch im Grunde *sich selbst* befriedigen, so fühlt jeder das Doctrinäre eines solchen Einwands. Den Einen treibt ein zunächst unbewusster Drang, der Gottes eignes Werk in ihm ist, ein Drang, von dem gelten könnte: „er meint zu schieben, und er wird geschoben", ein Drang in den Strom des Göttlichen und der göttlichen Teleologie hinein, und er findet nachmals, dass auch *ihm* daraus eine ungewollte, ungesuchte Seligkeit quillt; der Andre möchte alles in die Enge seines Ichgefühls hereinziehen, und er bekehrt sich zum Göttlichen erst dann, wenn er überzeugt wird, dass diese Capitalanlage ihm selbst am meisten Zinsen trägt. Dieser verrechnet sich; denn die Zinsen des göttlichen Schatzes bedeuten nur die Seelenfreude dessen, der sich um Zinsen nicht sorgte, der nur um der guten Sache willen sein Capital hingab, aber freudig dann auch die Zinsen nimmt, vor Allem weil sie ihm die Mittel gewähren, um vollkräftig

Digitized by Google

am Ganzen des Gottesreichs in aller Gütererzeugung, im Wahren, Schönen, Guten, Heilsamen, weiterbauen zu helfen [136].

Kaftans gläubiges Ergreifen des sittlich-religiösen christlichen Ideals ist in der wissenschaftlichen Motivirung durch einen der Geschichte anbequemten, d. h. den *niedrigsten* Religionen anbequemten Religionsbegriff gebunden, herabgezerrt. Etwa, wie der griechische individuale Eudämonismus, den nur Platon auch wissenschaftlich überwand, noch in Sokrates die edelsten ethischen Idealforderungen wissenschaftlich an eine selbstisch-eudämonistische Motivierung fesselte. Darum hören wir Kaftan, wo er jener Fesseln vergisst, rein aus seinem eignen sittlichen Religionsideal heraus das Christenthum loben; da ergreift er es nicht im „natürlichen" Werthgefühl des *Lebens*dranges, sondern im „sittlichen" Werthgefühl des *Vollkommenen*, des *Gottesgehalts*, im „*heiligen Geiste*". Ueberall, wo Kaftan den heiligen Geist als innere Quelle seines Glaubens an Christus oder an das Gottesreich nennt, werden wir eine jener Spuren finden, worin sich die tiefere Ableitung der idealen Religion gegen die aus der Geschichte erschlossene individual-eudämonistische Grundlage aufringt. Deutlicher reden solche Aussprüche: „es kommt da auf persönlichen Glauben an, dem eine *sittliche* Entscheidung zu Grunde liegt", eine Entscheidung durch die „werthgebende Vernunft"; dies allein sei der Boden aller Weltanschauungen und das Forum der Entscheidung ihrer Wahrheit. Es kann nicht fehlen, dass dabei das *sittliche* Ideal bisweilen als corrigirende, veredelnde *Gegeninstanz*, mithin als *höheres* Lebensprincip erscheint gegenüber dem „religiösen", dem religiösen natürlich nur in Kaftans herabdrückender Fassung. Die verpflichtende Kraft des Ideals, bemerkt er gelegentlich, sei im Menschen nicht gewachsen einer zuwiderlaufenden *religiösen* Forderung, die immer das *stärkste* Interesse für sich habe; aber er tadelt es, besondere *religiöse* Zwecke, die ein vermeintlicher Privatwille Gottes uns vorschreibe, seinem „allgemeinen, auf *sittliche* Zwecke gerichteten Willen überzuordnen". Er feiert und preist dagegen das Christenthum als die vollendete, doch eigentlich erst wahre Religion, weil es die sittlichen Gotteszwecke selbst als die religiösen erkennt und keine andre Seligkeit kennt als die durch die sittlichen Güter erworbene. Während der von uns beanstandete Religionsbegriff auf „natürliche" Werthurtheile gegründet wurde im Gegensatze zu „sittlichen", ist es hiernach auch für Kaftan gerade die Aufnahme der *sittlichen* Güter in die religiöse Werthbeurtheilung, was das Christenthum zur *vollendeten*, zur *höchsten* Religion macht. Im Christenthum, hörten wir schon, greifen „Trachten nach der Gerechtigkeit und der Besitz der Seligkeit" ineinander, aber „nicht ist das eine die *Folge* des andern oder in und mit dem andern an und für sich schon gesetzt, sondern es sind zwei verschiedenartige Erfahrungen in inniger Verbindung mit

---

136) Vgl. Saadi bei Pfleiderer, Religionsphilosophie, 1878, S. 267:
„Ein wahrer Diener seines Herrn nur Jener ist,
Der nicht ob des Herren Gnade seinen Herren selbst vergisst.
Also wandelt auch nur Jener treu auf seines Gottes Pfad,
Der von Gott sich nur ihn selber zum Geschenk erbeten hat.
Blickst du nur auf Gottes Gaben und nicht auf ihn selber hin,
Fesselt dich nicht seine Liebe, fesselt dich dein eigner Sinn.
Oeffnet sich dein Mund zum Beten nur aus Gierde nach der Gab',
Nimmer strömt dann das Geheimniss seiner Lieb' zu dir herab!".

Digitized by Google

einander". Wiederum also ist die *Sittlichkeit*, die „Gerechtigkeit", als ein selbständiger Werth anerkannt, ausserhalb des Begehrens der Seligkeit gelegen, und als ein *höherer* Werth, durch dessen Hinzutreten erst das Christenthum den Preis gewinnt vor Allem, was sonst schlechtweg „Religion" hiess, nämlich vor dem Erstreben der Seligkeit um ihrer selbst willen, als Folge, als Ziel. Nur im Judenthume sei die Gerechtigkeit als *Bedingung* des Heils gesetzt, dagegen bei *Jesus* sei die Gerechtigkeit Moment der Verwirklichung des Reiches Gottes selbst, dessen Grundgesetz die Liebe ist, und von dem keine sittliche Pflicht ausgeschlossen sein kann. Und was ist denn nun das Sittliche nach Kaftan? Die sittlichen Ideale, lesen wir, gehen überall auf *Güter der Gesammtheit*, Güter, ohne welche „ein Zusammenleben von Menschen auf die Dauer nicht bestehen" kann, auf Güter des Einzelnen nur, sofern er Glied einer Gesammtheit ist; hieraus erkläre sich das Gefühl des sittlichen Sollens im Gewissen, in der Verpflichtung, welches alles bestehen bleibe, auch wenn der Einzelne das Gut nicht gewinnt oder sogar verlieren muss. *Beförderung des Gesammtwohls* ist die allgemeine Tendenz alles Sittlichen, daher in ihm „Hauptsache Ausbildung und Gliederung des socialen Lebens" in Familie, Beruf, Oeffentlichkeit, wozu die Veredelung des Sinnlichen, die Herrschaft des Geistes über die Natur und sogar ästhetische Elemente hinzutreten, die sonst von Kaftan am wenigsten beachtet sind. Allerdings bleibt er dabei, und mit Recht, dass es sich allenthalben um Herstellung von *Gütern* handle, und freudig stimmen wir ein in das Wort: „Tugend um der Tugend willen ist Product abstracter Reflexion". Aber es ist doch etwas ganz Anderes, Güter *geniessen* wollen, und Güter *schaffen* wollen; nur ein Wille letzterer Art ist *Liebe*, und wenn das Christenthum die sociale oder Gemeinschaftstendenz dieser Liebe oder des Sittlichen erweitert hat bis zum Hinblicke auf die Gesammtmenschheit und dadurch die sittliche Gesetzgebung auf ihren höchsten Punct gebracht hat, so vollendet es freilich in *unsrem* Sinne die *Religion*, aber nach Kaftans vorausgeschicktem Religionsbegriffe rottet es die „Religion" aus, um sie durch das Bessere und Höhere, das Trachten nach Gerechtigkeit und nach dem Reiche Gottes, zu ersetzen. „Der besondere religiöse Trieb ist in den Dienst der allgemeinen sittlichen Zwecke gestellt, welche im Gottesreich zusammengefasst sind"; ist er dies, so sind diese Zwecke und ist das Sittliche ihm übergeordnet. „Der Christ soll geniessen, als geschähe es nicht, und haben, als hätte er nicht" [137].

So können wir denn diese Kritik mit dem positiven Ergebnisse einer innersten Uebereinstimmung schliessen, die nur fortwährend durch gegentheilige Aeusserungen und Absichten Kaftans verschüttet ist, mit einem Ergebnisse, das auch meine Kritik seines jüngeren Werkes in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie" gewonnen hat: sein Aneignungsprincip des Christenthums, sein Glaubensquell, seine innere Offenbarung, seine Religion als innerer Heilsbesitz, ist in Wahrheit nichts Anderes als ein *Wollen des Göttlichen*, ein innerster Seelentrieb, der nicht durch Gott das eigne Interesse fördern will, sondern *Gott selbst sucht* und ihn findend zugleich im „vollkommenen Leben" das „Leben" wiederfindet, das er lassen wollte und schon

---

137) In der Folge dieses Absatzes: 345. 351 f. 355 f. 425. 157 ff. 212. 167. 81. 95. 232. 240 ff. 180 f. 183 ff. 190. 193 f. 266 f.

Digitized by Google

hingegeben hatte. Wir halten kaum für erwähnenswerth, dass Kaftan auf diesem Grunde des göttlichen Willenstriebes auch die psychische Dreifaltigkeit der Religion kennt, ihre Gefühlsauswirkung, ihr Ausströmen in Thun, ihren Wahrheitsdrang, den er im Dienste des Heilsziels mit hervorragender Energie in den ihm zukommenden Werth einsetzt, während er doch den Werth der Wahrheit als unmittelbaren göttlichen Lebensgehaltes verkennt. Ebenso wenig, wie dies längst Errungene, ist ihm die Vereinigung von Freiheit und Abhängigkeit im Religionsideal, die wir von Früheren herangebracht sahen, wieder verloren gegangen [138].

Wenn Kaftans aus der Geschichte abstrahirter Religionsbegriff im selbstischen Eudämonismus befangen blieb, dazu bereits die Hilfsbedürftigkeit gegenüber den Hemmnissen der Welt hervorhob, so dass Gott zum blossen Mittel zu werden drohte, sehen wir bei Wilhelm Bender diese Richtung ihr äusserstes Ende erreichen, indem geradezu die *weltliche* Befriedigung in der Definition der Religion als Ziel des gleichen selbstischen Eudämonismus erscheint, also die Gewinnung der *idealen* Religion aus dieser Wurzel noch fraglicher werden musste als bei Kaftan. Es handelt sich um Benders Werk: „Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung", Bonn 1886.

Den Religionsbegriff will auch Bender „aus der Betrachtung der geschichtlichen Religionen" gewinnen, es liegt ihm fern, ein „Religionsideal zu construiren oder eine Musterreligion aufzustellen". Doch will er den gewonnenen Begriff als Norm benutzen, wonach „in den Religionen ihre mehr oder weniger *angemessenen* Erscheinungsformen" beurtheilbar werden. Angemessen dieser Norm? Die doch selbst erst aus den Religionen, auch den unangemessenen, abstrahirt ist? Diese Abstraction führt zunächst zu entschiedener Ablehnung jedes idealen Entstehungsgrundes der Religion. „Das religionsbildende Princip" soll nicht im *Sittlichen*, noch „in der *ästhetischen* Empfindung der Weltharmonie oder in dem *Gefühl der Abhängigkeit* oder in dem *intellectuellen* Bedürfniss einer einheitlichen Erklärung der Welt" liegen. Doch ist von einer „*normalen* Entwickelung des menschlichen Geistes" die Rede, nach der eine Ueberzeugung von der „Ueberlegenheit des Christenthums" möglich wird, und „die religiöse Erhebung *idealisirt* sich in dem Masse, in dem die *ideellen* und *allgemeinen* Lebensinteressen als die *höheren* und *massgebenden* erkannt werden". Das heisst: der ideale Massstab der Religion liegt *ausserhalb* des religiösen Gebiets; es giebt etwas Besseres, Höheres, als die Religion, einen Besitz des Absoluten, Unbedingten, Göttlichen, von dem die Religion Nichts ahnt, so lange sie nur „Religion" ist. Wir werden dagegen gerade *diesen* Besitz des Göttlichen „Religion" nennen, seinen vollkommenen Besitz die vollkommene oder ideale Religion. Umgekehrt lässt Bender in den Anfangszuständen der Cultur die „Religion" überwiegen — nicht etwa nur einen unvollkommenen Zustand derselben — und überträgt der aufsteigenden *Cultur* die Entfaltung eines Lebensideals, welches dann auch die „Religion" in seinen Dienst ruft, veredelt, versittlicht, vergeistigt; je geringer aber die Cultur, um so stärker das „religiöse" Bedürfniss. Wir

138) Meine Kritik: Jahrbb. f. prot. Th. 1891, 2. Heft, S. 170 ff. — Kaftan, Wesen: 29 f. 40 f. 50 f. 130 ff. 217. 221 ff. 140 ff.

Digitized by Google

werden in der Religion selbst das Lebensideal und höchste Culturziel finden und die *vollendete* Religion in seiner reinsten Erstrebung und vollendeten Ausgestaltung. Am auffälligsten und paradoxesten wird die Stellung Benders zur Religion als zu einer niederen, der Idealisirung bedürftigen Erscheinung da, wo er sogar den *sittlichen* Werth in ihr aufs Entschiedenste nicht aus ihr selbst, nicht als Folge ihres eigenen wahren Wesens und seiner vollendeten Verwirklichung, sondern aus dem ausserhalb des religiösen Processes ablaufenden Culturprocesse ableitet. Die sittlichen Bedingungen der Seligkeit — führt er aus — werden „von den Cultussystemen aus der weltlichen Cultur übernommen, nicht producirt". „Das Lebensideal, welches eine Culturperiode beherrscht, ist immer das Product der gesammten geistigen und sittlichen Cultur, welche sich nach den *in ihr selbst* liegenden Gesetzen entwickelt". „Das Hervortreten der allgemeinen intellectuellen und sittlichen Interessen ist entscheidend für die Fortentwickelung auch des Cultus, für den Inhalt der religiösen Erhebung." Es würde daraus folgen, dass die „Religion" als solche selbst inhaltlos ist, wie sie denn in der That nach Benders Grundbegriffe lediglich, wie wir sehr bald deutlich vernehmen werden, im Suchen nach Hilfe für die eigne Glückseligkeit gegenüber den Weltübeln besteht. Diesem Eudämonismus ist nach Bender ausdrücklich die Sittlichkeit entgegengesetzt: das Sittliche „trägt seinen Zweck und sein Gesetz, wie die Kunst und die Wissenschaft, in sich selbst"; es ist „nicht nur Mittel und Bedingung der Erlangung der Glückseligkeit". Wird aber nach Benders eigner Schätzung die „Religion" erhoben, idealisirt, zur Vollendung gebracht, indem sie die sittliche und geistige Cultur in sich hereinzieht, dieser also sich unterwirft, das Höhere derselben anerkennt, so ist es uns selbst von Benders Seite gewiss nicht zu verdenken, wenn wir gleich von vorn herein „*ideale Religion*" oder „*normative Religion*" in diesem höheren Zustande finden, der die selbstische Glückseligkeit und die Gotteshilfe für sie weit hinter sich lässt, um im Sittlichen und Geistigen das Leben in und aus Gott *direct*, um seines *eignen* Werths willen, zu ergreifen. „Gerade aus dem fortgeschrittenen sittlichen Bewusstsein" — lehrt Bender, d. h. also aus dem *anti*eudämonistischen — „ergeben sich die stärksten Motive zur religiösen Erhebung". Ganz einverstanden; wie kann aber dann der Begriff der Religion an das Begehren der Glückseligkeit geknüpft sein? Bender meint hierauf zu antworten, indem er das Seligkeitsbedürfniss auf dieser höchsten, *sittlich*-religiösen Stufe in das Bedürfniss umgewandelt sieht, aus dem „Contraste zwischen unserm sittlichen Sein und Sollen", der uns unselig macht, erlöst zu werden. Aber woher die Anerkennung eines *Sollens* im sittlichen Sinne, welches nach Bender mit der Seligkeit Nichts zu thun hat, eines Sollens, das aus andrer als religiöser Quelle fliesst, wenn nicht zuvor eine gänzliche Umwendung des Willens, ein Uebertritt aus der angeblich „religiösen" Sphäre geschehen ist in die sittliche, mit solcher Entschiedenheit, dass jetzt sogar schon die blosse Abweichung vom Sittlichen *als solche* Schmerz, Unseligkeit, die blosse Einstimmigkeit damit Seligkeit wird? Diese höchste Stufe, sagt Bender, ist „grundsätzlich mit dem Auftreten des Christenthums erreicht worden" und nun „hängt die volle Seligkeit an der Erreichung der sittlichen Lebensbestimmung". Wenn aber die Sittlichkeit gerade darin besteht, dass man die Seligkeit als Willensziel fallen lässt und statt dessen dem sittlichen Sollen

Digitized by Google

sich zukehrt, das sein Gesetz für sich hat, wie Kunst und Wissenschaft, während nur der „Religion" es eigen ist, den Seligkeitswillen festzuhalten: so ist das Christenthum nach Bender nicht die *Vollendung*, sondern das *Ende* der Religion, und zwar gerade dadurch, dass es *nicht* „Religion" ist, und die aus ihm dennoch quellende Seligkeit ist eine unbegehrte, eine ganz andre als die vom Religiösen begehrte, der ja nur Gottes *Hilfe*, aber nicht Gottes eignen *Lebensgehalt*, nur Befreiung von *Welthemmnissen*, aber nicht ideale innerliche Güter absoluter Art erstrebte. Solche Güter folgen auch aus jener Befreiung keineswegs von selbst, und ebenso wenig werden sie aus weltlichen Förderungen der Seligkeit gewonnen. Durch jene Versittlichung vielmehr — wie Bender selbst sagt — „schwingt sich die religiöse Erhebung verklärt bis in den Himmel, wo ein sittliches Lebensideal dem Menschen als Menschen die unendliche Aufgabe der Vervollkommnung seiner Persönlichkeit stellt" — und wird durch diesen Aufschwung erst eigentlich *Religion*, sagen wir; sie hört damit auf, im strengen Sinne „Religion" zu sein, müsste Bender sagen; denn das Höchste ist ihm das im Christenthum Erreichte, dass „die Glückseligkeit nur verstanden werde als die Empfindung unsres Einklangs mit dem massgebenden Gesetze unsres Lebens, dem *sittlichen*", oder dass „die *persönliche Heiligkeit* als oberste Bedingung der Glückseligkeit auftritt [139].

Hierzu liegt in Benders Religionsbegriffe nicht die mindeste Vorbereitung, vielmehr nur Hemmung. Den stärksten Ausdruck hierfür finden wir in seiner oft wiederholten Behauptung: in einem befriedigten Weltzustande sei Religion undenkbar, könne sie niemals entstehen. „Hätte der Mensch jederzeit über die Mittel *selbst* verfügt, die ihm Befriedigung seiner Wünsche verschaffen konnten, er hätte wohl nie an eine über ihm stehende Macht appellirt." Man bemerke, wie hier der empirische Mensch mit seinen Wünschen als eine bekannte Thatsache auf die eine Seite gestellt ist, die Gottesmacht lediglich als „Mittel", um der schwachen Menschenkraft für Erreichung jener „Wünsche" unter die Arme zu greifen, auf die andre Seite. Daran ist nicht gedacht, dass bei *erreichten* menschlichen Wünschen jener empirischen Art im Menschen durch Einwohnen göttlichen Lebens in seiner eignen Natur ein Sehnen und Treiben nach *göttlichem, absolutem* Inhalte entstehen könnte. So anderwärts: „Denkt man sich eine volle Harmonie zwischen dem Einzelnen und der Gattung einerseits und der Gattung mit ihren geistigen und physischen Bedürfnissen und der Naturwelt andrerseits, so wäre so wenig Anlass zur Bildung der religiösen Gottesidee gegeben, wie zur praktisch religiösen Erhebung". Die vollste physische Befriedigung, der vollste Friede mit Natur und Menschheit kann das neu darüber hinaus entstehende Verlangen nach dem Unbedingten, Unendlichen, Ewigen, Vollkommenen, Göttlichen nicht ausfüllen, wenn dieses Verlangen entsteht, und aus *diesem* Verlangen erwächst Religion im idealen Sinne des Worts; dieses Verlangen ist selbst die religiöse Erhebung und führt nothwendig zur religiösen Gottesidee, die zunächst unbewusst seinen eignen Inhalt bildet, in ihm, jenem Verlangen, selbst lebt, treibt und Strebensziel ist. Will Bender etwa dieses Verlangen unter die gelegentlich miterwähnten „geistigen" Bedürfnisse der

139) A. a. O. S. IV. 3. 8. 15. 12 f. 29. 163. 166. 172 f. 184. 51. 53. 55 f. 58. 109. Weitere Ausführung der Selbständigkeit und Ueberlegenheit von Cultur, Sittlichkeit, Humanität, gegenüber der Religion: 143—150. 159.

Digitized by Google

Menschen packen, so fiele er in die Tautologie: religiöses Streben ist erfüllt, wenn es erfüllt ist, oder: Religion *sucht* man nicht mehr, wenn man sie *hat*. Aber eben dieses Haben, die vollendete Lebensgemeinschaft mit Gott, die sich selbst dem Menschen zum Lebensinhalte bietet, und das Suchen solchen Besitzes, will er nicht „Religion" nennen, lediglich weil er seinen Religionsbegriff historisch an menschliche Erscheinungen geknüpft hat, welche tief unter dem Niveau der Religion stehen, wie sie sein *soll*. Recht grell erscheint dieser Missstand, wenn noch voller die idealen Güter zur Geltung kommen. „Denken wir uns eine unbeschränkte physische, sittliche und intellectuelle Kraft, welchen Anlass sollte sie haben, ausser ihrer selbst *Hilfsmittel* zu ihrer Bethätigung zu suchen? Aber in diesem Falle denken wir eben keinen Menschen mehr, sondern einen Gott". So wäre denn wohl Religion das Streben, selbst *Gott* zu werden, die physische *Allmacht* zu gewinnen, zur Erfüllung aller sinnlichen Wünsche? Und für solches Ansichreissen göttlicher Prärogativen suchte der Fromme sich Gottes eigne Hilfe zu gewinnen, durch irgendwelche Mittel, welche dienlich scheinen und wirken? Das wäre „Religion"? Der Fromme *verzichtet* vielmehr auf solches äusserliches Gottwerden, um sein innerstes Sein und Wollen mit dem Gottes zu einigen, dann aber hinzunehmen, was ihm als kleiner Antheil von göttlichem Können, Schaffen, Geniessen und Wissen zutheil wird. „Von der Religion der Engel — sagt Bender — ist nicht die Rede". Aber vom menschlichen Verlangen nach ihr allerdings, sagen wir. Wäre „das vollkommene und selige Leben auf Erden" schon vorhanden, sagt Bender, so würde „Religion im geschichtlichen Wortsinne aus ihm überall nicht entstehen"; Religion in Benders Wortsinne, sagen wir, allerdings nicht, aber zum vollkommenen und seligen Leben rechnen wir an erster und tiefster Stelle das Gefühl innerster Einheit des Begehrens und Wollens mit Gott, das *Gottwollen des Menschen*, und dieses würden jene fingirten seligen Erdbewohner ihre „Religion" nennen, ihre Frömmigkeit, ihre „Gottinnigkeit" nach der schönen Krauseschen Wortwahl [140].

Den geschichtlich-empirischen Religionsbegriff Benders selbst näher kennen zu lernen haben wir uns bis an diesen Ort verspart, um nach unsern gemachten Ausstellungen recht deutlich werden zu lassen, wie in Benders Entwickelung und Benutzung seines Religionsbegriffs das Recht dieser Ausstellungen ihm selbst fühlbar wird und ihn zu Erschleichungen drängt. Am fernsten ist er vom Begriffe der idealen Religion, wo er die Religionszwecke an das *Selbst*, an die *Welt*, an den *Menschen* heftet, und in diesem Sinne das allenthalben nach ihm von der Religion gesuchte Ziel der *Glückseligkeit* erläutert.

Wir kennen die Erhöhung und Veredelung, die von Bender der Religion zugedacht ist durch die Idealisirung ihres Inhalts; um aber seinen historischen Religionsbegriff auch für die ächte und vollendete Religion festhalten zu können, ist Bender genöthigt, auch das idealste Wollen auf das Niveau des selbstischen Eudämonismus, der nur mit dem Inhalte wechselt, herabzudrücken. Auch im religiösen Erstreben der höchsten Ideale, der Wahrheit, Schönheit, Heiligkeit, walte „überall derselbe Act der *Selbsterhaltung*, welcher die Form der religiösen Erhebung annimmt, wo der Mensch die *Schranken*

140) S. 27. 87. 32. 160.

Digitized by Google

seiner Macht erkannt hat"; die Religion bleibt in allen Fällen „Reaction des Selbsterhaltungstriebes gegen die Erfahrungen von Ohnmacht und Abhängigkeit". Schranken, Uebel, Schuld, Tod sind die „wesentlichen negativen Reizmittel und Anlässe zur religiösen Erhebung"; der positive Factor ist der Trieb, die „*eigne* Existenz mitsammt ihren wesentlichen Lebensinteressen aufrecht zu erhalten und zu behaupten". Allerdings soll die Seligkeit, das Religionsziel, bedingt sein „durch die Befriedigung *aller* wesentlichen Lebensinteressen des Menschen, der intellectuellen so gut wie der sittlichen, der ästhetischen nicht minder wie der sogenannten natürlichen"; aber keineswegs solle es sich dabei handeln „um die Erhaltung und Vollendung der sittlichen Persönlichkeit", auch nicht im Christenthume, und eine „interesselose Anerkennung und Feier der göttlichen Majestät" wäre nur ästhetisch, könne niemals religiöses Cultusmotiv sein. Wie nun, wenn die Erhaltung und Vollendung der sittlichen Persönlichkeit *als solcher* es ist, was allein von einem Menschen als beseligend empfunden wird, oder wenn die Feier und Anerkennung der göttlichen Majestät *für sich allein schon*, ohne weiteren Zweck, die beseligendste Wirkung für ihn hat, ist er dann nach Bender *frömmer*, *religiöser*, als wenn er, wie etwa ein kluger geldgieriger Kaufmann katholischen Glaubens, um sich der Gottesmacht zum Gelingen seiner Speculationen für seine „Selbsterhaltung" als „Hilfsmittel" gegenüber den „Weltschranken" zu bedienen, einem Madonnenbilde ein reiches neues Gewand schenkt? Wir werden sagen: dieser Act hat mit „Religion", mit dem, was allein so genannt werden sollte, nicht das Mindeste gemein. Bender muss sagen: jener Sittliche und Gottliebende ist um kein Haar religiöser als dieser Kaufmann. Bender fühlt das Richtigere, wenn er, um religiöse Lebensopfer und Martyrien zu erklären, auf das „*wahre*, unvergängliche Selbst" oder das „*ideale* Ich" hinweist, um dessen Erhaltung es sich dann immer noch handle; aber er gelangt nicht dazu, das *wahre* und *ideale* Ich *allein* für ein dem Wesen der Religion entsprechendes Object der Erhaltung zu erklären und seine Erhaltung damit zu der sonstigen „Selbsterhaltung" in den gebührenden Gegensatz zu bringen, der nicht geringer sein darf als der Gegensatz zwischen Religiosität und Religionsmangel. Ist nicht sogar eine Religiosität denkbar, die nicht einmal am Wollen des *wahren Ich, als Ich*, festhalten mag, sondern in ihrem Ergreifen eines *göttlichen* Inhalts als Inhalts ihres Wollens und ihrer Befriedigung es lediglich Gott und dem Gange der Dinge überlässt, ob eine Dauer des Selbst und wie lange sie gewährt werden mag? Ist dies *grössere* oder *geringere* Frömmigkeit als das Wollen des wahren „Ich" und als das Wollen jenes Kaufmanns? Nach Bender ist es geringere, unächtere als diese beiden; das Christenthum ist nicht als *Religion* besser; nicht aus der Religion wächst ihre Vollendung hervor, sondern aus einer ausserhalb ihrer liegenden Erhebung zu überreligiösen Massstäben; erst von einer solchergestalt über sich hinausgehobenen Religion gilt die Definition, die der unsrigen näher kommt: „ein ungetheilter Act *idealer* Selbsterhaltung, durch welchen wir fortwährend den Contrast zwischen Wollen und Können, zwischen Nichtwissenkönnen und Wissenwollen aufheben", wobei gedacht ist an den Ausgleich zwischen *sittlichem* Sollen, Können und Wollen. Aber um so schroffer und bedeutsamer tritt die falsche Begriffsgrundlage in der Beurtheilung des Buddhismus hervor, der Religion des ausgeprägtesten Mit-

Digitized by Google

leids, die auf diesem Standpuncte nur durch „Abstumpfung des Selbsterhaltungstriebes“ erklärbar wird, — übrigens unnöthiger Weise, da der Buddhismus das Suchen der *eignen* Seligkeit keineswegs ausschliesst, und ursprünglich in dem Nirwana sich einen Genuss der Befreiung von den Daseinsübeln im beschaulichen Einswerden mit dem inhaltlosen Unendlichen verspricht. Allerdings drängt thatsächlich im Idealbilde Buddhas und seiner Heiligen die heisse Sehnsucht, alle Lebenden zu dieser Seligkeit zu führen, das Interesse an der eigenen zurück. Eine solche Art von religiöser Gesinnung muss sich von Bender belehren lassen: der Selbsterhaltungstrieb, der nicht abgestumpfte, gesunde, „glaubt die Idealwelt des Himmels, weil er sie will, hofft sie, weil er sie nöthig hat“ — natürlich *für sich*, für die *Selbsterhaltung*. Dies genügt weder dem buddhistischen Mitleide, noch dem christlichen Kreuze, noch selbst dem gewöhnlichsten praktischen Christenthume der Humanität und wohlthätigen Liebe [141]. Wenn „Religion“ nur Benutzung Gottes zur „Selbsterhaltung“ sein soll — wird man von diesem Standpuncte aus sagen — dann lieber *keine* Religion, sondern an ihrer Stelle das Bessere, das Höhere, das aus den Strombetten der Cultur und Sittlichkeit nach Bender in das der Religion nur von aussen eingesickert ist!

Wie durch die Einmischung des Begriffes „Selbst“ ist auch durch die der Begriffe *Mensch* und *Welt* Benders Religionsbegriff gegen das Religionsideal abgesperrt. „Nicht die Frage nach *Gott* ist die centrale Frage der Religion, sondern die Frage nach dem Menschen“. Wir unsrerseits nennen religiös nur den Menschen, der nach Gott mehr fragt als nach sich selbst. „Die anbetende Erhebung zur Gottheit ist nur das Hilfsmittel, mit welchem der Mensch, *im Kampfe um seine Existenz*, sich überirdische Kräfte aneignen will, um seine egoistischen oder selbstlosen, seine materiellen oder ideellen Interessen aufrecht zu erhalten“. Aber *selbstlose* und *ideelle* Interessen sind doch eben die, welche mit dem „Kampfe um seine Existenz“ Nichts zu thun haben! „Der Nerv der religiösen Erhebung ist immer das Interesse an den specifischen Lebenszwecken des Menschen, deren Durchführung man im Kampfe mit dem Weltübel sicherstellen will: *Hilfe* für sich und seinen Lebenszweck will der Mensch von der Gottheit, nichts Anderes“. Wer wird geneigt sein, ausdrücklich das *specifisch* Menschliche, das durch *Weltübel* bedrängt werden kann, auch noch in einer inhaltlichen Gemeinschaft mit Gottes *eignem* Leben wiederzuerkennen, die doch auch durch ungeschmälertste Weltgüter nicht geboten werden kann, und wer wird diese inhaltliche Gemeinschaft nur „Hilfe“ nennen wollen, die den specifisch menschlichen Zwecken gegen Weltübel gewährt werde? Wir wundern uns nicht, dass Bender gegen allen unmittelbaren Verkehr des Menschen mit Gott Misstrauen hegt, die Gefahr der Mystik betont, einen bestimmten Inhalt für die Religion nur innerhalb der Wechselwirkung mit der Welt anerkennt, ja das Bedürfniss zur *Bildung der Gottesidee* nur auf die „Sicherstellung der specifisch menschlichen Lebenszwecke“ beziehen will. Sogar der Cultus scheint ihm dann eigentlich nie der Gottheit zu gelten — auch nicht gelten zu *sollen?* —, sondern den „Ereignissen und Personen, in welchen man die im Umkreise der eignen Erfahrung vergeblich gesuchten übernatürlichen Kräfte und Hilfsmittel zu erkennen meint“. „Die

141) S. 31 f. 29 f. 34. 36 f. 130 f. 138. 334 f.

Digitized by Google

Religion hat gar kein andres Object, als den Menschen in seinen Beziehungen zur Natur, zur menschlichen Gesellschaft, zur Welt". Auch wo wir lesen, die Frage nach dem *Lebensideal* des Menschen sei das Erste, die Frage nach der Durchführbarkeit dieses Ideals in der Welt erst das Zweite in der religiösen Weltanschauung, wird diese Besseres verheissende Wendung dadurch erstickt, dass das Dritte nun erst *Gott* sein soll, der in Folge des Scheiterns des Lebensideals an den Uebeln der Welt herbeigerufen werden muss. Wir halten im Sinne der Religion das „Lebensideal" nicht für entwerfbar ohne Gottesgehalt und deshalb *Gott* für das *Erste* der Religion. Auch in der Religion Israels, meint Bender, habe es sich nur darum gehandelt, „die geschichtliche Culturmission eines Volks und damit dessen Existenz zu sichern", und er will damit keinen Tadel aussprechen. In unablässiger Wiederholung werden die Weltschranken und Weltübel zum eigentlichen und alleinigen Hebel für die Entstehung der Religion, für die religiöse Erhebung erklärt. „Nur soviel Werth hat die Welt für den Menschen, als sie sich seinen Interessen dienstbar erweist, und nur soviel Werth hat die Gottheit für ihn, als sie Bürgschaften und Mittel für die Durchführung seiner Lebensideale gerade da darbietet, wo die Hemmnisse der Welt unüberwindlich, die Dunkelheit des Daseins undurchdringlich erscheinen." Und *in sich selbst* hat die Gottheit *keinen* Werth, schliesst die Gottesidee kein Werthurtheil ein? Die Religion wird zum Lückenbüsser des weltlichen Culturlebens: sie hat „keine andre Tendenz als seine Lücken und Mängel zu ergänzen und auszufüllen". Wir wollen die Belege nicht häufen und bedürfen dessen nicht. Es bedarf auch kaum besonderen Nachweises, dass das Religionsziel der *Seligkeit* von Bender innerhalb der aufgezeigten Schranken seines Religionsbegriffs eingepfercht bleibt. Weniges nur möge zur Abrundung des Gesammtbildes dienen. Alle Gebete und Opfer haben nach Bender eine „durchaus *eudämonistische* Absicht", und zwar im selbstischen Sinne, denn Religion und alles Culturleben erwächst ihm aus dem „Triebe nach Erhaltung, Bereicherung, Vollendung und Beseligung des *eignen* Lebens". „Unser menschliches Wohl und Wehe" ist „das überall gleiche Thema der Gebete". Nicht das *sittliche Ideal* sei das Hauptinteresse der Religion, auch nicht im Christenthum, sondern dies, die Seligkeit trotz des verschuldeten Abstandes von jenem Ideal zu erringen. Wir fragen: wäre es auch vollendete Religion, an der Sünde festzuhalten, wenn sich etwa fände, dass Gott den verschuldeten Abstand vom sittlichen Ideal keineswegs mit Unseligkeit in Verbindung zu bringen gedenkt[142]?

Dass aber Bender diese Einengung und Erniedrigung des Religionsbegriffs selbst nicht ertragen kann, davon haben wir im Bisherigen schon nebenher gar manche Spuren gefunden. Wir haben soeben erst auch von „*Vollendung*" des Lebens, wir haben von *ideellen* Interessen, vom Eintreten des *Sittlichen*, das doch nicht auf die eigne Beseligung gehe, in den Umkreis der Religion, ja sogar direct von *selbstlosen* Interessen gehört, die von der Religion befriedigt werden sollten. Am vollständigsten ist die Zusammenschmelzung des idealen mit dem historischen Religionsbegriffe oder richtiger die Ueberleitung des letzteren in den ersteren gelungen, wo der Begriff des *Lebensideals*, den Bender wiederholt und an hervorragender Stelle für den

142) S. 22. 35. 232 f. 235. 45 f. 146. 86. 259. 114 f. 195. 23 f. 130. 293.

Digitized by Google

Inhalt des religiösen Wollens einsetzt, eine umfassende Analyse erfährt. Wenn wir dabei vergessen könnten, wie sonst der gleiche Gehalt unter die Kategorien der Selbsterhaltung, der Weltzwecke, der Hilfe gegen Weltübel, des specifisch Menschlichen u. dgl. gestellt war, so würden wir beinahe unsern eignen Religionsbegriff vor uns zu haben glauben. „Das *Lebensideal*", von dem Bender am Schlusse seines Werkes sagt, dass in ihm „thatsächlich das organisatorische Religionsprincip" zu sehen sei, wird in eingehenderer Darlegung einmal als die vollendete Ausfüllung der psychologischen Formen beschrieben, die überall im Seelenleben mit einander nothwendig zusammengehen und so auch in der Religion: des *Gefühles*, des *Verstandes* und des *Willens*, die auch überall in dieser Reihenfolge sich entwickeln und dem Gehalte ihre Formen anziehen. Hiernach ist Lebensideal oder Lebenszweck „Erhöhung unsres Lebensgefühls, Erweiterung unsres Wissens, Steigerung unsrer sittlichen Kraft, Befriedigung, welche aus dem allem erwächst". Das ganze menschliche Leben ist hiernach nichts Anderes als „das Streben, durch freie Entfaltung aller seiner Kräfte in der Wechselwirkung mit Natur und Gesellschaft sich selbst zu erhalten, zu bereichern, zu befriedigen; dieses Streben projicirt mit Nothwendigkeit — ein Ideal vom Dasein, in welchem unsre Vernunft weiss, was sie wissen möchte, in dem unser Schönheitssinn schaut, was ihn entzückt, in dem unser Wille vollbringt, was ihm ziemt, in dem kein Uebel mehr unser Bedürfniss nach Seligkeit stört oder vernichtet". Und „dieses Streben liegt auch dem religiösen Process zu Grunde und giebt ihm seine wahre lebendige Einheit". Wir haben hier nur nöthig, die immer wieder verengend untergelegte Beziehung auf das eigne Ich vollends zu verdrängen, und wir gewinnen das Bild einer Religion, die aus einem aus innerster, centralster Tiefe des Menschenwesens hervorbrechenden Zielstreben oder Triebwillen erwächst, der alles „specifisch" Menschliche und Selbstische überwächst, Gottes Leben im Menschenleben einwohnend zeigt, und darauf geht, das Vollendete zu verwirklichen in allen seinen denkbaren Formen, das denn auch gar nicht anders kann, als Seligkeitsgefühl mit sich führen in Allen, die es in sich produciren und erleben. Dieses Vollendete kann nur *Gott* sein, in Gestalt des einheitlichen Lebens- und Seinsquells eines Universums, dessen Glieder mit diesem ihrem Lebensquelle und mit einander in innigster Gemeinschaft stehen, in der sie sich, in Gott und aus Gott, zur Totalität des universalen Güterlebens ergänzen. Auf dieses „Lebensideal", das *Reich Gottes*, als objectives, herzustellendes Universalziel der Schöpfung hingewendet, vergisst der Fromme sein eignes Geschick; er ist bereit, sein Leben zu verlieren, und fühlt doch in jedem Momente, dass er es auf diese Weise am besten gewinnt, selbst wenn ihm nicht ewige Dauer und nur ein kleiner Antheil an der Welt der Güter beschieden wäre. Auch Bender kommt bisweilen dahin, den Religionsprocess als objectiven, sich in uns durchsetzenden *Gotteswillen*, der das vollendete *Gottesreich* zum Ziele hat, zu beschreiben. Die *Offenbarung* ist ihm dann „Verwandlung und Verklärung der wirklichen Welt nach Massgabe der idealen Kräfte, die in fortschreitendem Process den spröden Stoff vergeistigen und dem menschlichen Geiste dienstbar machen"; in diesem Sinne ist sie „wirksame Kundgebung eines Alles umfassenden und einem höchsten Ziele entgegenführenden Willens". Diese göttliche Macht, einwohnend der Welt, steht gewissen Elementen, Gesetzen und Personen

Digitized by Google

dieser Welt näher als andern; jene werden dadurch zu besondern Trägern der Offenbarung; wir glauben „an ihren endlichen völligen Sieg und an die Herstellung eines wirklichen Reiches Gottes in der Welt". Wir schliessen auch den Einzelnen in die Vollendung ein, da sittliche und ideale Kräfte immer nur an *Persönlichkeiten* haften und da in der uns bekannten Welt das Individuum seine Ideale nicht erreicht, auch die Ueberlegenheit Gottes über alle Welt- und Naturmächte nicht preiszugeben ist. So besteht dann Religion „wesentlich in dem Glauben an das *Ideal* und seine Durchführbarkeit", und zur Offenbarung wird dem Glauben alles das Ideal Fördernde, auf der höchsten Stufe die geistigen Deuter des göttlichen Willens im *sittlichen* Sinne, zu allerhöchst *Christus*, in dem „die vergebende, heiligende und verewigende Liebe Gottes gleichsam Person geworden ist". Hier spüren wir Nichts von der sonstigen principiellen Scheidung des Sittlichen vom Religiösen, Nichts von einer Veredlung der Religion durch ausserreligiösen Einfluss; das Christenthum ist hier vollendete *Religion*, volle Erfüllung des Religionsbegriffs, nicht Erhebung vom religiösen Standpuncte als dem niederen zu höherer Vollendung [143].

Die utilistisch-selbstische Richtung in der Bestimmung des Religionsbegriffs, veranlasst zunächst durch überwiegend sich aufdrängende Erscheinungen der Geschichte der Religionen, gewinnt eine scheinbare Stütze durch Erwägungen, wie sie mit besonders eindrucksvoller Klarheit Rudolf von Ihering im Eingange seines bekannten Werkes vom „Zwecke im Recht" angestellt hat. Es wird hier überzeugend nachgewiesen, dass keinerlei Wollen ohne *Interesse* des Wollenden an dem, was er will, denkbar ist. Auch gut zu sein, göttliche Güter zu erwerben, auch sie selbstlos und opferbereit zu fördern, Anderer Heil zu schaffen, ist *mein* Interesse, wenn ich es will; also befriedige ich *mich selbst* in solchem Wollen und Thun, wie in jedem; ich kann dem gar nicht ausweichen. Wir erwarten mit Bestimmtheit, dass Iherings Werk die Lösung bringen werde, wie sie durch die Sache uns gefordert scheint [143a]; manche Andeutungen weisen im Voraus darauf hin. Betrachten wir näher das „Interesse" des Selbstsüchtigen und das des Altruisten oder universell Liebenden, der nicht Wohl zu *geniessen*, sondern zu *schaffen* trachtet, so sind freilich beide nicht eher froh, als bis sie ihr Ziel erreichen oder wenigstens mit vollen Segeln darauf lossteuern; ihre innerste Selbstzufriedenheit, die Seligkeit ihres innersten Personlebens, quillt aus dem ungebrochenen *Wollen* ihrer Ziele, das ihre ganze Persönlichkeit ausfüllt und das sie im Gelingen *bejaht* fühlen. Aber gerade weil dies eine unterschiedslose Bestimmung ist für *alles* Wollen und *alle* Wollenden, lassen sich hieran keine Unterschiede knüpfen wie die, welche wir suchen, wenn wir *guten* von *bösem* Willen, *religiösen* von *nicht* religiösem Grundtriebe zu unterscheiden wünschen. Wir sind lediglich an die Unterschiede des *Gewollten*, des *Objects* des „Interesses" gewiesen, oder an die Willens*richtungen*, wenn die allgemeinen psychischen Formen keinen Unterschied darbieten. Dabei werden wir entdecken, dass es doch ganz verschiedene Willen sind, welche sich in diesen Formen selbst zu befriedigen trachten, nur dass das diese Befriedigung ge-

143) S. 337. 134 ff. 288 f. 241—246.

143a) Rudolf von Ihering ist inzwischen, im September 1892, verstorben; es muss abgewartet werden, ob sein Nachlass eine Weiterführung des Werkes möglich macht.

Digitized by Google

niessende Selbstbewusstsein das Selbstbewusstsein eines identischen Subjects sein kann, wie es z. B. der Fall ist, wenn in Einem Subjecte Selbstsucht und Universalwille sich streiten, oder wenn eine Bekehrung von der particulären zur universellen Willensrichtung stattfand. Bei solcher Bekehrung wird dem Ich eben offenbar, dass es *Ziele absoluten Werths* oder *Gotteswillen* giebt, es wird von höherer Gewalt zu diesen Zielen gelenkt, es lernt sie wollen, lernt dieses „Interesse" allen anderen überordnen und ist in Folge dessen nur dann „befriedigt" oder „selig", wenn es mit Sicherheit fühlt, dass es *seine eigne* Befriedigung, *seine eigne* Seligkeit gar nicht mehr in seine Willensobjecte aufnimmt, sondern vielmehr nur das objective Dasein einer befriedigten, gütervollen Welt *als solches* zum Objecte seines Wollens und Trachtens hat. Dann ist der Wille „gut", dann ist „Liebe" in ihm, dann ist Gottes Wille der eigne des Menschen. Erst dieser Trieb nach den überselbstischen, objectiven Zielen absoluten Werths, dieser Trieb nach Gott, dieser Trieb zum Absoluten, auch wo man noch gar nicht weiss, was für das Selbst dabei herauskommt, — das erst ist *Religion* im idealen Sinne des Worts, ist wahrhaft Religion.

Es ist ein alter Rest von der orthodoxen Vergötterung Jesu, dass die Theologen so wenig daran denken, an Jesu Frömmigkeit oder Religiosität ihren Religionsbegriff zu orientiren. Man scheut sich, da „Religion" zu finden, wo man völlige Einheit mit Gott sieht; *Gott selbst* kann doch nicht „religiös" oder „fromm" sein! Freilich nicht. Aber der „Gottmensch" ist nichts Anderes als das Ideal der menschlichen Religiosität, und wenn man nicht aufhört, darauf zu dringen, dass Jesus als der Vollender der Religion anerkannt werde, so sollte man nicht nur die vollendete Religion, sondern auch den richtigen *Religionsbegriff* nicht zuerst bei selbstisch-sinnlichen Wilden geschichtlich aufsuchen, die sich Gott nur als Helfer und Lückenbüsser im Kampfe mit Welthindernissen herbeiholen, sondern bei Jesu. Da wird man aber schwerlich Etwas finden von einem Streben nach „Selbstbehauptung" oder nach „Befreiung von Weltschranken" oder nach „Hilfe Gottes für Weltzwecke" oder „Interesse an eigner Seligkeit", an „eignem Wohl" u. dgl. In seiner Predigt an Andere betont er allerdings die Seligkeitsfolgen seiner Religion, um auf die rechten, absoluten Objecte des Wollens hinzudrängen; wo sehen wir oder hören wir ihn selbst sich zu seinem Wirken, zu seiner Liebe und zu seinem Leiden dadurch anspornen, dass er in all dem seine „Selbstbehauptung" und seine eigne Seligkeit garantirt findet? Sein Schmerz gilt der Herde ohne Hirten, den Küchlein ohne Schutz der Mutterhenne, sein Feuereifer dem in der Welt durch ihn zu entzündenden Feuer, nicht dem Mangel seiner eignen Lust, seiner eignen Ehre, nicht der Glut einer Leidenschaft, die nur sich selbst zu stillen wünscht.

Digitized by Google

V.

Gegenwirkungen im Wiederanknüpfen an Früheres. Jüngste Erscheinungen.

Gegenüber jeder utilistischen Wendung des Religionsbegriffs ist eine Reaction zum Universalismus, zum *reinen Gottwollen*, angezeigt, die aber dann wieder zur Einseitigkeit wird, wenn überhaupt *jedes Wohlziel*, im positiven Sinne, aus dem Kerne der Religion und des Religionstriebes entfernt würde. Dies ist wieder auf doppelte Weise möglich: entweder, bei *pessimistischer* Leugnung der Möglichkeit eines positiven Wohlziels, durch Anweisung des religiösen Willens auf *universelle Befreiung vom Leiden und vom Dasein überhaupt*, oder, bei Einengung des absoluten Wollens in die *kantische formalistische Gesetzesform*, durch Ableitung aller Religion und ihrer höchsten Normen aus *moralistischer Gesetzlichkeit*. Hiermit sind Verdienst und Schranken zweier bedeutender Religionsphilosophien der jüngsten Phase ausgesprochen: der pessimistischen Eduard von Hartmanns und der moralistischen des Holländers Rauwenhoff.

In seiner bekannten Kraftsprache, schmähsüchtig-ungerecht, belehrt Hartmann die eudämonistischen Religionsphilosophen: „Nun kann es aber keinen beschränkteren, unsittlicheren, heidnischeren und irreligiöseren Standpunct geben, als den egoistischen Wahn, dass die Religion zum Zwecke der individuellen Glückseligkeit der Frommen existire", möge man den Inhalt der Seligkeit noch so hoch und edel, noch so geistig, mystisch, oder auch nur negativ als Nirwâna fassen. „So lange der Religion das selbstsüchtige Ziel der Beförderung der individuellen Glückseligkeit zugeschrieben wird, so lange wird ihre Hoheit und Reinheit erniedrigt und befleckt, ihre Würde und ihr Adel entwürdigt und entehrt, gleichviel in wie tönende Phrasen von Seelenheil diese gemeine Selbstsucht und Glückseligkeitshascherei sich hüllen möge". Es ist „Gedankenlosigkeit oder Denkunfähigkeit", die Forderung der Selbstverleugnung mit der individuellen Seligkeit zusammen im Munde zu führen; man „leiht damit der tiefsten Wurzel alles Bösen und Antireligiösen, der eudämonistischen Selbstsucht, einen gefälschten Freibrief". Wahrhafte Erlösung, wahrhafte Religion ist nur „in der Erweiterung und Erhebung von den egoistischen Zwecken des *phänomenalen Individuums* zu den *universellen Zwecken* des ihm subsistirenden *absoluten Wesens*". Nur um die „privative Beseligung" kann es für das menschliche Ich sich handeln, welche in der Befreiung von dem innern Zwiespalte mit Gott und „von der Auffassung des

Digitized by Google

Uebels als eines den Zweck seines [des menschlichen] Daseins in Frage stellenden" besteht. Aus *göttlichem* Gesichtspuncte aber „hat die Offenbarung und Erlösung nur als Vorbedingung zur *Heiligung* einen Werth und die Heiligung wieder nur als Tauglichmachung der Menschen zu ihren *objectiven* Aufgaben". Auch nicht der erlangte „Gottesfrieden" im Sinne eines *negativ* eudämonistischen Endzwecks darf als Zielpunct der Religion gelten oder in das Gesammtziel der allein berechtigten „objectiven Aufgaben" eingerechnet werden, so lange man dabei an ein individuelles Gut des Menschen oder des Einzelgeistes denkt. „Das Individuum" ist „nur etwas Unselbständiges und an und für sich (d. h. abgesehen von seiner Gliedschaft am Ganzen) Werthloses". Wir werden bald sehen, dass hier auch keine Gliedschaft am Ganzen im Sinne eines *Reichs*, einer *Gemeinschaft in Gott*, gemeint ist, in der eine Seligkeit der Glieder im Mitfühlen des Gesammtgutes erlebt würde. Wenn wir vorhin einräumen mussten, jedes Zielstreben sei doch an das *Interesse* des Strebenden geknüpft und setze unvermeidlicher Weise *Befriedigung* dieses Interesses zum Ziel, so würde auch hierin Hartmann nur eine leidige mitentstehende Zuthat erblicken können, über die hinausgreifend der ächte Fromme sein Ziel nur im Enderfolg einer „teleologischen Weltordnung" erfasst, die *ihn* völlig leer ausgehen lässt. „Giebt es eine derartige teleologische Weltordnung, so ist jeder subjective Zweck, auch derjenige der individuellen Erlösung, im Vergleich zu ihr von völlig verschwindender Wichtigkeit" und der subjective Heilsprocess mit seiner Erlösung und Heiligung „wird vom objectiven Gesichtspuncte der universellen Heilsordnung aus dienendes Mittel zur Förderung des objectiven Heilsprocesses", d. h. zum Mittel, den Menschen „willig und tüchtig zu machen zur Erfüllung des *autonomen sittlichen Pflichtgebots*". Wie nicht anders zu erwarten, nach der unbedingten Verwerfung jedes individuell eudämonistischen Motivs, lenkt Hartmann mit dieser Wendung in den Religionsbegriff Kants und Rauwenhoffs ein, auch den des Ritschlianers Herrmann, wie sehr er immerhin gegen einen einseitigen, formell rigoristischen, auf das blosse subjective Gewissen gegründeten „Moralismus" kämpft: „Der moralische Wille wird doch immer nur dadurch zum religiösen, dass er aus einem Motivationsprocess resultirt, der *religiöse Vorstellungen* zum Motiv und *religiöse Gefühle* zu Bewusstseinsresonanzen hat, d. h. dadurch, dass er aus einem religiösen Processe resultirt [144].

Was aber ist denn der *Inhalt* dieser religiösen Vorstellungen, was der Inhalt jener objectiven Heilsziele und der auf sie gerichteten „teleologischen Weltordnung", in die der Fromme, sein Selbst vergessend, Gottes Zwecke allein ins Auge fassend, sein ganzes Leben aufgehen lassen soll? Sind Gottes Zwecke ausschliessend gegen alle Individualzwecke der Weltwesen, ja sind Individuen und Welt überhaupt nicht wesenhaft, nur phänomenal, wie wir es längst als Hauptlehre der Hartmannschen Philosophie kennen, so bleibt nur übrig, dass jene „objectiven" Zwecke oder „objectiven Aufgaben" sich lediglich im *Sein Gottes an sich selbst* erfüllen, also mittelbar durch Aufhebung des Weltseins. Dies ist die *inhaltlich-religiöse* Ergänzung, die Hartmann dem Kantischen Moralismus darbietet. Und sie erhält ihre nähere Be-

144) Hartmann, Die Religion des Geistes, 1882, S. 51 f. 232. 304 ff. 58 ff. 63 f. — Eine zweite Ausgabe des Werks erschien 1888 in der Gesammtausgabe von Hartmanns Werken. Ich citire die erste.

Digitized by Google

stimmung durch seine andre Hauptlehre, durch den *Pessimismus* in der Beurtheilung alles realen Daseins, verbunden mit dem, was er den „concreten Monismus" genannt hat. Ausschliessliches *Sein Gottes*, sagten wir, bleibt als Weltziel und als Ziel religiös-sittlichen Wollens übrig. Aber nach Hartmann ist dieses *Sein* kein eigentliches, reales Sein, ein Sein in keinerlei Form der Wirklichkeit, es ist das von aller Realität, nicht allein von dem Weltscheine oder von der Weltrealität, befreite Sein, das Sein des Nichtseins, das Sein einer abstracten, unbewussten Allpotenz oder Urmöglichkeit, die für Hartmann den ganzen Gottesbegriff im Unterschiede vom Weltbegriff vertritt, wenigstens so lange, als nicht durch das Verhalten zur Welt positivere Bestimmungen in den Gottesbegriff hineintreten. Diese positiveren Bestimmungen nämlich sind Gott nur aufgedrängt dadurch, dass aus ihm, aus der unbewussten Allpotenz, durch einen fatalen Zufall — oder eine Nothwendigkeit? — ein *reales Wollen* hervorbrach, das zur ziel- und zwecklosen, ja überall nur unheilvollen Hervorbringung immer weiterer Realitäten sich anschickte. Darüber erwachte in der unbewussten Allpotenz ein zweiter Factor, die *Vernunft*, welcher die wahre Einsicht einwohnt, dass die Realität nur Uebel erzeugen kann, und welche demgemäss wirksam wird in der Richtung auf Umlenkung des durch jenes blinde, thörichte Wollen eingeleiteten Realisirungsprocesses zur Wiederaufhebung aller Realität und zur Zurückleitung jenes realen Willens in den potentialen Urzustand. Dieses Ziel kann nur sehr allmählich, stufenweise erreicht werden; der Process solcher langsamer Annäherung ans Ziel ist der Weltprocess, wie wir ihn kennen, in der ganzen Fülle seiner Erscheinungen, in der Folge seiner von der todten Natur zum Leben, vom Leben zum Geiste, vom Geistesleben zur pessimistischen Einsicht und zum Entschlusse der Allvernichtung aufsteigenden Entwickelungsperioden. Während dieses Weltverlaufs ist Gott nicht mehr die unbewusste Allpotenz, aber er will, soll und wird sie wieder werden. Inzwischen ist er *realer Gottesgeist*, so real als ihn immer nur der *Theismus* dachte, den doch Hartmann so grimmig hasst; denn Gott *leidet* in dieser Zwischenzeit durch das entstandene Uebel, er *fühlt* also und fühlt mit *Bewusstsein* — denn giebt es wohl noch ein Leiden, einen Schmerz, wenn der Leidende Nichts davon weiss? — und Gottes *Wollen* ist es ja selbst, jenes thörichte, blinde, verhängnissvolle, durch dessen Realisirung das Unheil entstand; endlich Gottes *Vernunft* ist es, welche diesem Wollen entgegenwirkt. Also Gott ist hier 1) der fortbestehende dunkle Urgrund, 2) das reale Wollen und Bewirken des Realen, 3) die ebenfalls reale, wirksam gegenwirkende Vernunft — eine leibhaftige Trinität, ähnlich den neuplatonisirenden Auslegungen der christlichen Dreifaltigkeit, wie sie seit Gregorius von Nyssa und Augustinus so häufig in der Kirchenlehre begegnen. Nur ist der Unterschied der, dass Gottvater, der Eine dunkle Urgrund, bei Hartmann trotz seiner *Einheit* die gegensätzliche Zweiheit eines unverständigen Realprincips und eines verständigen, das Beste ins Auge fassenden Idealprincips in sich birgt, und trotz seiner *Absolutheit* gänzlich machtlos ist gegenüber dem Ausbruche des ersten Princips, das ihn selbst und eine ganze daran hängende Welt ins Elend stürzt, woraus ihn indessen glücklicher Weise sein zweites Princip befreien zu können und zuletzt auch wirklich zu befreien in der Lage ist. Diese Lehre stimmt überein mit der des *späteren* Schelling, wenn wir vom Anfang und Schlusse, ganz

Digitized by Google

besonders vom Schlusse absehen. Die Schellingsche Realpotenz erhebt sich ebenfalls zu blind leidenschaftlichem Realwillen, die Idealpotenz, die auch bei Schelling Vernunft oder Verstand heisst, wird gegenwirkend; bei dem negativen Ende dieser Gegenwirkung, das Schelling die „Exspiration" der Realpotenz nennt, bleibt Hartmann stehen, während bei Schelling dieser Tod zur Geburt der in der *Liebe* realisirten *dritten* Potenz wird, in der die Gegensätze zur Einheit des *Seinsollenden* verschmelzen: worauf denn auch der einheitliche Urwille Gottes gleich von vorn herein gerichtet ist. Es ist ungefähr der Glaube der Kamtschadalen, den uns Hartmann empfiehlt: der Gott Kutka schuf Himmel und Erde, aber seine Schöpfung ist schlecht, an allem Dummen und Verächtlichen in der Welt ist Kutka schuld; nur seine klügere Frau lenkt noch Einiges zum Bessern [145]. Indessen, dass es dieser Frau gelingt, den Gatten in die Nichtexistenz zurückzubringen, aus der sie beide erst aufgetaucht, und dann auch selbst wieder in demselben Urnichts zu verschwinden — vielleicht, um nie wieder Anlass zu erhalten, ins Sein zu treten, nämlich, wenn Kutka sich fortan ruhig verhält —, dies hat Hartmanns Lehre vor dem Glauben Kamtschatkas voraus. Er berechnet sogar nach den Methoden der Wahrscheinlichkeitsrechnung, dass eine beliebig häufige Wiederholung jenes „Anfalls", der die Realität verschuldete, höchst geringe Wahrscheinlichkeit habe, für n Wiederholungen nur die Wahrscheinlichkeit von $\frac{1}{2^n}$, also für eine Million Wiederholungen nur die Wahrscheinlichkeit von einem Zweimilliontel. Das ist interessant! An und für sich, so erklärt Hartmann ganz richtig, stehen die Möglichkeiten des Ausbrechens und Ruhigbleibens Kutkas einander gleich; jede Möglichkeit ist $\frac{1}{2}$; dagegen sei das zweite Ausbrechen nicht mehr *gleich* möglich dem Ruhigbleiben, meint er, sondern besitze nur die Hälfte der früheren gleichen Möglichkeit, also $\frac{1}{4}$ der Gesammtmöglichkeit u. s. f. Warum denn? Ist denn der wiedererlangte Ruhezustand im Unbewussten nicht ganz derselbe wie vor der ersten Realisirung? Oder wirkt vielleicht die erfahrene Uebermacht der vernünftigen Gattin nach und hält den Kutka im Zaum, den Kutka, der doch eigentlich sich wieder im *Nichtsein* befindet? Sei es; wenn diese Ursache *wirkt*, so wirkt sie unbedingt, und es ist eine Wiederholung nicht *möglich*, nicht nur wachsend unwahrscheinlich. Aber dann müssen wir uns wundern, wie dem Kutka sein *erster* Ausbruch gelang. Ist die einsichtige Vernunft, auch in ihrem unrealen Potenzzustande, als *Macht* denkbar, die verursachend, zurückhaltend, auf den Realwillen zu wirken vermag, so musste sie immer und ewig so wirken. Umgekehrt: wirkte die Vernunftpotenz im absoluten Urgrunde *nicht* zurückhaltend gegen das Realprincip, so lag dies in ihrem Wesen, wie es bestimmt ist durch das einheitliche Wesen des absoluten Urgrundes, dem sie einwohnt, und so *wird* es in ihrem Wesen liegen ewiglich. Dann ist *Einheit* im Absoluten, wie sie ihm gebührt, ohne

145) Wuttke, Geschichte des Heidenthums, 1. Theil, Breslau 1852, S. 95 f. — In Hartmanns „Religion des Geistes" finden sich die oben behandelten Züge seiner Philosophie namentlich in dem Abschnitte „Die religiöse Kosmologie" wiederholt, S. 237 ff. — Zur Vergleichung zwischen Hartmann und Schelling s. den Artikel „Ed. v. Hartmann" in meinem Buche „Religion und Wissenschaft", Breslau 1887, namentlich S. 175 und 190.

Digitized by Google

die sein Begriff aufgehoben ist: dann ist des Absoluten Wille der Wille seiner Vernunft und des Absoluten Vernunft die Vernunft seines Willens; dann ist der Realitätswille das wirkende Princip für das *Dass* der Verwirklichung, die ideale Vernunft das inhaltgebende Princip für das *Was* derselben. Hartmann kommt einmal selbst auf diese Scheidung: „Der Wille allein ohne die entfaltete Idee ist noch ein schlechthin unbestimmter leerer Drang, ein Sehnen nach wirklichem erfülltem Wollen, das sich zu letzterem wie Potenz zum Actus verhält, obwohl es sich zum ruhenden Willen wie Actus zur Potenz verhält“ [146]. Aber warum erfüllt nun die weise Vernunft den leeren Willen mit so unweisem Inhalte? Warum setzt sie ihm nicht sogleich und ohne Weiteres das Willensziel der Rückkehr in Nichts? War diese *zuletzt* möglich, so war sie auch *zuerst* möglich, — ja gewiss leichter; denn wenn wir Menschen auch durch Zeugungsstrike die Menschheit aufheben können, werden uns Thiere und Pflanzen nachfolgen? — wird der aufsteigende Mutationsprocess, den Hartmann vom Darwinismus übernimmt, nicht immer wieder aus Thieren Menschen werden lassen, die wieder von Neuem erst langsam zur Hartmannschen Philosophie gelangen? — und was wird mit den Weltkörpern? Hat der Realwille also in sich selbst keinen Inhalt, so wird ihm die weise Vernunft sofort nach seiner ersten Regung die Selbstaufhebung zum Inhalt geben, die sie ihm doch *zuletzt* — nachdem alles Weltsein verschwunden wäre — immer noch zum Inhalt geben müsste. Doch ist dies keine „Realität“! Freilich; aber ist es denn so nothwendig, ins Absolute, das doch Eines und das Unbedingte sein soll, die seinen Begriff aufhebende Zweiheit *widerstrebender* Tendenzen zu verlegen? Und hebt nicht sogar Hartmann selbst diese Zweiheit und das Widerstreben auf, wenn er die Vernunft *Siegerin* werden lässt? Also die *weise Vernunft* ist ihm das *eigentliche, einheitliche Absolute;* denn der Wille unterliegt ihr, ist von ihr beherrscht. Könnte sie nicht gleich von vorn herein seinen Realitätsdrang beherrschen? Thut sie es nicht, so liegt es wohl eben nicht im Wesen der Vernunft, es zu thun, — so ist es nicht vernünftig, nicht weise, es zu thun? Und doch weiss die Vernunft, dass nur Jammer und Elend daraus folgt, dass zuletzt doch die Verneinung des Realitätsdrangs nöthig wird! Nun, so wird wohl *dies* nicht so ganz richtig sein, so wird wohl die Unvernunft im Hartmannschen *Pessimismus* liegen. Die weise Vernunft kann nach Hartmann eine *üble* Welt nicht wollen, — die weise Vernunft hat aber doch den Realwillen nicht verhindert, — *also* liegt in der weisen Vernunft, in des Absoluten oder Gottes Vernunft, das vorauswirkende Endziel *guter, daseinswerther, vollendeter Realität.* Andernfalls müsste uns Hartmann beweisen, dass *das Absolute selbst* nach der Einheit seines Begriffs *das absolut Böse* ist, so dass Realprincip oder Wollen und Idealprincip oder Vernunft in Gott *beide* nicht anders können als Unheil bewirken. Wir unsrerseits haben an seinem Orte auf unsre Weise zu versuchen, die Identität des Begriffs des Absoluten oder Gottes mit dem Begriffe des Guten und des Wohlwirkens zu erweisen.

Hier ist es nur um den Religionsbegriff zu thun; wir haben also jetzt zu sehen, wie die oben mitgetheilte, von uns gebilligte Grundlage des Hartmannschen Religionsbegriffs, das *Wollen der Gottesziele*, das *Gottwollen des*

146) S. 246 Anm. (die Wahrscheinlichkeitsrechnung) und S. 265 (Dass und Was).

Digitized by Google

Menschen, im Lichte der Hartmannschen Gottes- und Weltlehre sich ausnimmt.

Die längst gewonnene Erkenntniss der alle psychischen Formen vereinenden Gestalt der Religion ist natürlich für Hartmann nicht verloren; wir haben vielmehr die Einlässlichkeit und klare Durchführung anzuerkennen, mit der seine „Religionspsychologie" diese Lehre specialisirt und Früchte von ihr pflückt, namentlich die Ausartungen charakterisirt, die durch Vereinseitigung eines der drei psychischen Factoren des innern und äussern Religionslebens, des theoretischen, des gefühlsmässigen und ästhetischen, des praktischen und moralischen Factors, entstehen. Ebenso ist die solcher Dreifaltigkeit der Religion die Einheit sichernde Quelle und Grundsubstanz richtig im Trieb- und Willensgebiete erkannt, so dass auch die Vollentfaltung dieses einigen Keims in der bekannten Formendreiheit ihren letzten Zielpunct wieder im *Thun* findet. Das Letztere muss aber nothwendig, gemäss den mitgetheilten Inhaltsbestimmungen der Hartmannschen Idealreligion, bei ihm die zu pietistischer oder moralistischer Einseitigkeit zurücktreibende Form annehmen, dass die Wissens- und Gefühlsseite der Religion nur *Mittel* darstellen, ähnlich wie bei Kant, ja noch schroffer als bei Kant, da die von Kant festgehaltene, als Endziel gewollte Glückseligkeit, die doch nur in *Gefühlen* erlebt werden kann, hier wegfällt; das Religionsleben ist hier in seiner ganzen Ausdehnung nur Mittel, um Gott vom Schmerze des Weltdaseins zu befreien und ihn mitsammt der Welt in das Nichts der anfänglichen Allpotenz zurückzubefördern. In die ärgste Bedrängniss kommt hierdurch natürlich das *gefühlsmässige* und *ästhetische* Moment, in dessen Behandlung sich allerwärts, so besonders auch in Hartmanns grossem Aesthetikwerke, die Schwächen seiner Lehre am deutlichsten offenbaren. Wie alles ästhetische Leben und Treiben, Empfinden und Schaffen, trotz aller lobenswerthen Anstrengung unsres Philosophen, diesem Gebiete gerechter zu werden, doch nach ihm darauf hinausgeht, die pessimistische Idee als einzige Wahrheit und den Untergang des Daseins als einziges Endziel in volle Macht einsetzen zu helfen, so wird ihm auch im Religionsleben doch eigentlich nur die „Religionsmetaphysik", deren Inhalt wir kennen, also das *Wissen*, zum allein wahrhaft bestimmenden Mittel des Endzwecks, so wie dieses metaphysische Wissen in Hartmanns Lehre den *Inhalt* dieses Endzwecks angiebt; das *Gefühl* sinkt zu einer, nur der Herzensunreife der Unerlösten zugestandenen Krücke herab. Schon die Ausschliesslichkeit, mit welcher Hartmann das *mystische* Gefühl als das dem Religionsideal allein entsprechende hervorhebt, deutet darauf hin, dass ihm das Gefühl nur als Kundgebung und Vehikel seiner pantheïstischen und daseinsfeindlichen *Erkenntniss* gilt, durch die ihm die Mystik erst zur Mystik wird. Und in der Consequenz hiervon muss ihm sein hohes Lob der Mystik sogleich wieder in Tadel umschlagen, sobald man irgend in dem, was an ihr *Gefühl* ist, einen selbständigen Werth, ein für sich selbst werthvolles Stück des Religionslebens, zu besitzen und festhalten zu dürfen meinen möchte. „Das mystische Gefühl ist in der That der letzte und tiefste Urgrund aller Religiosität, der lebendige Quell, aus dem alles ächte religiöse Leben entspringt, der unversiegliche Born, an dem es sich immer von Neuem erfrischt und ewig verjüngt"; — das ist eher zu viel als zu wenig von ihr gerühmt, wenn wir festhalten, dass Hartmann selbst eigentlich in einem teleologischen, zunächst unbewussten *Willenstriebe* diesen religiösen Urborn

Digitized by Google

erkannt hat. Aber die Einschränkung folgt bald: das mystische Gefühl ist „einerseits das reichste, denn es ist die Bewusstseinsresonanz der höchsten religiösen Wahrheit [wir wissen es, *welcher* Wahrheit!], andrerseits das ärmste, denn es hat die religiöse Wahrheit als solche nicht im Bewusstsein und ist deshalb für das Streben nach religiöser Erkenntniss zunächst schlechthin leer". Da sehen wir, dass es für Hartmann nur auf den *Erkenntnissgehalt*, nicht auf das *Gefühl* ankommt im Gefühle. Um so mehr ist es nur Krücke, die weggeworfen wird, wenn das gesunde Laufbein der Erkenntniss hervorgewachsen ist, das dem Rennen ins Nichts dienen soll. „Der Werth des religiösen Gefühls liegt nicht in dem Gefühl als solchem, sondern in dem unbewussten Motivationsprocess, den dasselbe als symptomatische Bewusstseinsresonanz signalisirt, und der Werth dieses Motivationsprocesses liegt in dem thatsächlichen Ergebniss, welches er zu Tage fördert; wie der Werth der religiösen Vorstellung in ihrer Eigenschaft als Motiv liegt, so der des Gefühls in der Bekundung der Thatsache, dass die Vorstellung ihre Aufgabe als Motiv wirklich erfüllt". Nur beiläufig deuten wir hier auf die ganz consequenten Folgen dieses Standpunctes hin, die sich in gänzlicher Verkennung des *ästhetischen* Elements im *Cultus* und in einem tödtlichen, pietistisch-puritanischen Hasse jeder Pflege dieses Elements innerhalb des Religionslebens zeigen. Ist ihm doch auch die religiöse Kunst *ausserhalb* des Gottesdienstes nur ein „Lockvogel für die Religion", natürlich für die Religion, die er will. Man muss seine Aesthetik kennen, um zu wissen, dass ihm die Kunst überhaupt nur dieser Lockvogel ist: ihre höchsten Leistungen sind nach ihm der pessimistische Roman, bei dem es dann auf poetische Schönheit und formale Vorzüge gar nicht weiter ankommt, und die pessimistische Oper [147].

Die Verderbniss des adoptirten richtigen Religionsbegriffs durch die Verschweissung mit Hartmannscher Metaphysik wird noch deutlicher in der Betrachtung andrer Endergebnisse unsrer jüngsten Religionsphilosophie in Hartmannscher Verwerthung. Hartmann tritt in scheinbar nächste Nähe zu der Gruppe Biedermann, Pfleiderer, Lipsius. Das „religiöse Verhältniss" — eine Bezeichnung für die Gesammtheit des innern Religionslebens, die nach dem Vorgange von Karl Schwarz durch Lipsius zum stehenden wissenschaftlichen Terminus erhoben ist — fordert dazu auf, das darin in Eins geschlungene Zusammenwirken seiner beiden Factoren, Gott und Mensch, begrifflich näher zu bestimmen. Erscheint der Mensch hierbei leicht als durchaus abhängig, so bildete seit Rothe und insbesondere seit der Ausführung Pfleiderers der Nachweis der *Einheit von Abhängigkeit und Freiheit* im menschlichen religiösen Innenleben ein Hauptstück in der Entwickelung des Religionsbegriffs. Bei Hartmann finden wir entsprechend seinen metaphysischen Grundanschauungen die *Einheit von Gott und Mensch* mehr als bei Anderen in der Weise des eigentlichen Pantheismus vollzogen, so dass Welt- und Individualexistenz zu einer lediglich phänomenalen, substanzlosen, zusammensinkt, Gott oder das Absolute zum

147) Dreifaltigkeit und Triebeinheit zusammengefasst: S. 65 ff. Willensfundament besonders: 54 ff. Mystisches Gefühl: 44 ff. 55. Cultusästhetik: 88 ff. 315 ff. 323 ff. — Zu Hartmanns Aesthetik vgl. meine Kritik derselben in den Göttinger Gelehrten Anzeigen von 1888, Nr. 19.

Digitized by Google

allein Existirenden wird, in der bekannten Doppelheit seiner sich bekämpfenden Factoren oder Urkräfte, Wille und Vernunft.

Dennoch sieht auch Hartmann im religiösen Verhältniss Abhängigkeit und Freiheit vereinigt, die blosse Abhängigkeit emporgehoben zur „*Freiheit in Gott*". Allein die aus dem religiösen Verhältniss auch von Hartmann gezogene Forderung, dass „der Mensch ein real existirendes Individuum" sei, wird durch seine Beschreibung der von ihm allein zugelassenen Art solcher realer Existenz nicht erfüllt, sondern aufgehoben. „Diese menschliche Individualexistenz" wird nach ihm „constituirt" durch eine „Gruppe von Actionen", d. h. doch: sie geht vollständig auf in diesen Actionen, zu denen wir deshalb das nothwendige *Agens* anderswo zu suchen haben. Wir hören denn, dass jene Actionengruppe, die wir einen Menschen nennen, „aus lauter göttlichen Functionen besteht", nur so, dass sie „eine in sich geschlossene Gruppe, eine Partialidee von relativer Constanz bildet". „Als Träger der absoluten Idee können wir Gott das absolute Subject, als Träger einer Partialidee aber das eingeschränkte Subject nennen"; — können wir das wirklich, wenn doch Gott kein anderes Subject als *das absolute* sein kann, und wenn es ein eingeschränktes *Subject* gar nicht giebt, sondern nur eingeschränkte Gruppen zusammengehöriger *Actionen?* Unumwunden: „Das Wesen, das jeder einzelnen Individualerscheinung zu Grunde liegt, muss dasselbe sein, welches der ganzen Welt zu Grunde liegt, und das Subject, welches die Functionen dieses Individuums producirt, muss dasselbe sein, welches die Functionen der ganzen Welt producirt". Dass die einzelnen eingeschränkten Subjecte mit einander in Conflict stehen — ebenso demnach auch, fügen wir hinzu, dass sie *mit Gott* in einem *Verhältniss* stehen —, sei nur ein *ungenauer Ausdruck*, entsprungen lediglich einer „begrifflichen Abstraction" von dem „überall identischen absoluten Subject in Bezug auf seine Bethätigung in verschiedenen Functionengruppen". Dies sei *concreter Monismus* — die mit Nachdruck allenthalben wiederholte Kernbezeichnung der Hartmannschen Philosophie — im Unterschiede vom *abstracten Monismus*, welcher „die Menschen und die Dinge zum blossen Schein verflüchtigt, um alles Sein auf das Eine Seiende zu concentriren". Aber was thut Hartmann Anderes? Ist nicht sein absolutes Subject, sein alleiniges „Wesen", dessen „Erscheinung" alles Uebrige ist, eben das „Eine Seiende"? Wo wäre der Monismus, der etwa einen „Schein" lehrte, dem er jeden den Schein erlebenden Träger, jeden Hintergrund, jedes Subject, hinwegzöge? Dann zerfiele der Schein in seine Vielheiten und von „Monismus" könnte keine Rede mehr sein. Etwa war dies der Standpunct der Eleaten, die den Schein ganz getrennt für sich *neben* das „Eine Seiende" stellen und eben deshalb keinen Monismus, sondern Dualismus lehren. Wir können den Unterschied des Hartmannschen „concreten" von dem „abstracten" Monismus nur darin finden, dass Hartmann als ungenauen, unrichtigen, unwahren Ausdruck das blosse *Reden* von existenten eingeschränkten Subjecten zulassen will, die es doch in Wahrheit nicht geben soll. Ganz richtig erkennt Hartmann im Begriffe des *Bösen* die Nöthigung, den abstracten Monismus zu verlassen — *eine* der Nöthigungen wenigstens liegt darin —; aber was sagt sein „concreter" Monismus? „Der Mensch ist auch als *natürlicher* eins mit Gott, ja er ist es sogar als *böser*". Höchst interessant ist das Drehen und Wenden Hartmanns um die *Verant-*

Digitized by Google

wortlichkeit für das Böse, die er trotz seines „psychologischen Determinismus", ja *durch* diesen, und, was noch mehr sagen will, trotz der Nichtexistenz verantwortlicher Subjecte aufrecht erhalten will; aber der einzige davon bleibende Rest ist der Vorsatz: „ich will mir fortan mehr Mühe geben, um anders zu handeln". Wer ist aber dieses „Ich"? Eine Actionengruppe Gottes, die mit göttlicher Nothwendigkeit weiter wirkt. Dabei ist es Aufgabe, durch die *Gnade* — wir werden mit ihr uns bald näher beschäftigen — erst „die *volle* Einheit des Menschen mit Gott zu gewinnen, nämlich die *teleologische;* d. h. die menschlichen Actionen, welches die göttlichen Actionen selbst sind, haben zu dem Endziele zu führen, welches das Endziel der göttlichen Functionen ist, zur Vernichtigung des göttlichen *Willens* (richtiger: *Real*willens) durch die göttliche *Vernunft* (richtiger: durch den *Ideal*willen Gottes; denn *thun* kann eigentlich eine blosse „Vernunft" Nichts). Das Gleiche lehrt der „abstracte Monismus" der Brahmanen und Buddhisten: es ist Aufgabe, aus Weltschein oder Weltelend heraus in die Ureinheit oder Endeinheit, in die Seligkeit des Unrealen, insofern in die reine Göttlichkeit, als in die „volle Einheit des Menschen mit Gott", zurückzukehren oder endabschliesslich einzukehren. Ganz in diesem Sinne verwirft Hartmann die *reale* Einheit des Menschen mit Gott, wie sie in *Christus* als *Gottmenschen* angeschaut wird [148].

Insbesondere die Verderbniss des übernommenen Religionsbegriffs durch den Pessimismus oder nur negativen Optimismus zeigt sich in der Uebernahme der bei Biedermann und Lipsius zur Analyse des religiösen Wechselverhältnisses verwendeten Begriffe von *Glaube* und *Offenbarung* auf das Conto der Hartmannschen Grundlehren, sowie in der Benutzung des Begriffes der *Gnade.* Bezüglich der früher bemerkten Verschiedenheit in der hierbei gebrauchten Terminologie schliesst sich Hartmann insoweit an Biedermann an, als er den gesammten menschlichen Factor in jenem Wechselverhältniss *Glaube* nennen will, während er für den gesammten göttlichen Factor nicht des Wortes *Offenbarung*, sondern des Wortes *Gnade* sich bedient. Die „Offenbarungsgnade" ist ihm nur der Theil des göttlichen Factors, der dem „intellectuellen" oder *theoretischen* Glauben als einem Theile des gesammten menschlichen Factors entspricht. Mit Lipsius hat Hartmann in der Vertheilung dieser Begriffe nichts Gemeinsames, da Jener den menschlichen Factor in seiner Totalität *Religion* nennen will, dem gegenüber den göttlichen Factor *Offenbarung*, wie Biedermann, während Hartmann, wie uns scheint, angemessener, den Namen Religion der Gesammterscheinung des religiösen Wechselverhältnisses vorbehält. *Glaube* ferner bezeichnet bei Lipsius nach seiner Zweitheilung die selbstthätige oder Freiheitsseite des menschlichen Factors, der die *Frömmigkeit* als empfangende und abhängige Seite gegenübersteht, während Hartmann den menschlichen Factor gemäss der psychischen bekannten Dreifaltigkeit in intellectuellen, Gemüths- und praktischen Glauben zerlegt, dem der göttliche Factor durch die Dreiheit von Offenbarungsgnade, Erlösungsgnade und Heiligungsgnade entspricht. In diese, der theologischen und religiösen Begriffswelt vor Allem des Christenthums entlehnten Rubriken füllt nun aber Hartmann einen Gehalt ein, der nach unsrer Kenntnissnahme von seiner Metaphysik uns nur in grellen Contrast

148) S. 97 f. 221 ff. 183 ff. 230. 199 ff. 203. 230 f. 295.

Digitized by Google

zu stehen kommen kann zu dem, was jene unsrer religiösen und unsrer deutschen Sprache überhaupt so geläufigen Bezeichnungen sonst ausdrücken.

Wir wissen, dass Hartmann nicht nur das Motiv des Suchens eigner Beseligung, sondern auch den Enderfolg eigner positiver Seligkeit, nicht nur das Motiv des Erstrebens fremder oder universeller positiver Seligkeit, sondern auch den Enderfolg einer solchen, vom ächten Religionsleben ausschliesst, indem er als Motiv der vollendeten Religion nur das Erstreben der *Erlösung Gottes vom Schmerze der Realität* und nur eben diese Erlösung als Enderfolg gelten lässt. Für diesen Enderfolg tritt zu der erwähnten Uebernahme theologischer Worte noch die des Wortes „*Heil*" hinzu. Halten wir zuerst den „intellectuellen Glauben", wie er der „Offenbarungsgnade" Gottes im Menschen entgegenkommt, mit jenem eigentlichen Inhalte der Hartmannschen Religion zusammen, so ist nach Hartmann in Wahrheit dieses Glaubensverhältniss *formell* die Durchsetzung der göttlichen Vernunftmacht in Gestalt von Erkenntnissen gegen die Unvernunft der ebenfalls göttlichen Willensmacht innerhalb der Partialgruppe göttlicher Actionen, die wir irrthümlich als ein menschliches Individuum aufzufassen pflegen; *materiell* aber ist dieses Verhältniss die Durchsetzung des Hartmannschen Pessimismus und der Lehre vom rein negativen, auch für Gott rein negativen Heilsziele, als letzter, unumstösslicher Wahrheiten. Das Wort *Glaube* kann aber in seinem *religiösen* Sinne, auch in der theoretischen Wendung dieses Sinns, doch wahrlich nicht ohne stärksten Missbrauch für so zweifelhafte Meinungen verwendet werden, wie es jene Hartmannschen Lehren sind. Auch der intellectuelle oder theoretische Glaube soll hier, nach Hartmann selbst, *innerhalb* des gesammten Religionslebens stehen und von diesem seine eigenthümliche Färbung als *religiös*-theoretischer Glaube erhalten, d. h. die in ihm enthaltene Gewissheit von der Wahrheit gewisser Aussagen soll nicht durch irgendwelche rein theoretisch gewonnene Ueberzeugungen, sondern durch die *nichttheoretischen* Factoren des gesammten Religionslebens, d. h. durch *Willenstriebe* und *Gefühle* erzeugt sein, zu denen sich jene Aussagen als ihre *Postulate* verhalten. Nun will uns allerdings Hartmann, dem Etwas dergleichen auf die Seele gefallen sein muss, in immer wiederholten Verwendungen des Wortes „Postulat" glauben machen, seine Glaubenswahrheiten seien auf diesem Wege entweder ihm selbst zu Ueberzeugungen geworden, oder könnten es wenigstens auf diesem Wege werden. „Die Religionsmetaphysik" — sagt er ganz generell — „unterscheidet sich dadurch von der theoretischen Metaphysik, dass sie lediglich die Consequenzen aus den Postulaten des religiösen Bewusstseins zieht und die unerlässlichen metaphysischen Voraussetzungen des in der Religionspsychologie dargelegten religiösen Verhältnisses entwickelt", und in der Vorrede zur neuen Ausgabe der Religionsphilosophie bekennt er: „Die rein *phänomenologische* Haltung dieses Werkes schliesst nicht nur in dem historisch-kritischen, sondern auch in dem systematischen Theile jeden Anspruch auf *dogmatische* Geltung unbedingt aus". Es bliebe den Lesern überlassen, ob sie nicht lieber „den gesammten Inhalt des religiösen Bewusstseins sammt seinen Postulaten und Consequenzen für eine aus der Einrichtung des menschlichen Geistes unvermeidlich abfliessende psychologische Illusion erklären wollen". Wir müssten hiernach erwarten, dass Hartmann uns diese Einrichtung des menschlichen Geistes oder das *religiöse Bewusstsein* erst für

Digitized by Google

sich allein beschriebe und zerlegte, ohne noch auf Postulate und Consequenzen Rücksicht zu nehmen, sodann aber eben diese daraus ableitete, und seine Scheidung zwischen Religionspsychologie und Religionsmetaphysik verspricht in der That dess Etwas. Allein wir müssten dann doch von der Religionspsychologie verlangen, dass sie noch *ohne* theoretische Postulate bliebe, dass sie, etwa wie Kant seinen mit gläubiger Begeisterung erfassten kategorischen Imperativ, so ein *idealreligiöses Erlebniss* in Gestalt eines gefühlten idealen Willenstriebes, der mit gläubiger Begeisterung als vollendete Religiosität erfasst wäre, zur Darstellung brächte, und nun erst hieraus theoretische Postulate gewönne, wie Kant die seinigen. Davon entsteht indessen der ganz entgegengesetzte Eindruck, wenn man näher zusieht, wie Hartmann seine theoretischen „Postulate" gewinnt [148a].

Wie nämlich die vollendete Religiosität psychologisch geschildert ist, müsste man wahrlich ganz andre Postulate erwarten, als daran scheinbar angeknüpft, angeblich daraus abgeleitet werden. Wer kann an das Nichtseinsollen aller Realität, an das Unrecht jedes in positiver Seligkeit empfundenen Heils, an den Endzweck, Gott vom Weltschmerze zu erlösen und Gott selbst mit der Welt in den unrealen Urgrund zu versenken, ihn dort wo möglich für immer ersticken zu machen, — wer kann an alles dies oder nur an ein einziges Stück davon denken bei Worten, wie diese: „Wenn die religiöse Function als Gefühl uns in das innerste Herz der Religion einführt und den geheimsten Pulsschlag des religiösen Lebens blosslegt, so muss auch die Erlösung das Centrum der Gnade und der ihr correspondirende Gemüthsglaube der Mittelpunct des Glaubens überhaupt sein, in welchem das Wesen des Glaubens als solchen sich am unmittelbarsten enthüllt" — ? Oder wie das sogleich Folgende: „Der Glaube ist wesentlich ein sich Geloben und sich Verloben, ein vertrauensvolles und treues sich Hingeben des Menschen mit seinem Herzen und seiner ganzen Persönlichkeit an Gott" —? oder: „er ist die Versenkung des Menschen in den absoluten Weltgrund, der zugleich der absolute Grund des Menschen selbst ist, die Anerkennung, dass nur die diesem göttlichen Ursprung gemässen Ziele auch dem Daseinszweck des Menschen entsprechen können, und damit zugleich die Einssetzung des menschlichen Wollens und Strebens mit dem Göttlichen" — ? Freilich auch das Mitleid mit dem Gottesschmerze ist Gefühl und es ist das Herz, das uns drängt, diesem Schmerze entgegenzuwirken, Gott davon zu erlösen; es ist auch treue Hingebung an Gott, wenn wir solchem Erlösungswerke uns ganz widmen, und es ist freilich Daseinszweck des Menschen, der Erlösung Gottes zu dienen, wenn es nun einmal keinen andern erreichbaren und wohlthuenden, also erreichenswerthen Zweck giebt als diese Gotteserlösung von allem realen Sein. Es ist auch in der That pure Gnade, dass dieser allbefreiende Endzweck erreicht zu werden vermag, aber wahrhaftig weniger eine *Gnade Gottes*, d. h. ein überschwänglicher Liebeserweis *für uns*, als vielmehr eine *Gnade der Menschen gegen Gott* oder richtiger: der Vernunftmacht Gottes gegen seine eigne blindthörichte Willensmacht, also *Gottes gegen sich selbst*, und am allermeisten eine Gnade der Hartmannschen Philosophie, die so gütig ist, jene Endbefreiung für möglich, und eine Gnade jener bedenklichen Wahr-

148a) Die Belege zu diesem und den folgenden Absätzen s. Anm. 149.

Digitized by Google

scheinlichkeitsrechnung, die so gütig ist, die Wiederkehr des alten Uebels für nahezu unmöglich auszugeben. Aber wie folgen denn alle diese Auslegungen als „Postulate" oder Consequenzen aus jener Beschreibung des Gemüthsglaubens? Wenn wir dächten, Gottes Wille wäre nicht thöricht, sondern liebevoll und positives Heil schaffend, unsre „Abdankung des *natürlichen* Eudämonismus" hätte zur Folge, dass sich uns eine Welt kaum geahnter höherer Güter im Wollen des Göttlichen und durch die Theilnahme an der Gottesliebe unbegehrt erschlösse, unsre „Daseinszwecke" wären in *diesem* Sinne zugleich Gotteszwecke, — wären denn *diese* Gedanken *nicht* im Einklange mit jener Beschreibung des „Gemüthsglaubens"? Hartmann muss also *seine* Gedanken wo ganz anders her haben als aus dem Gemüthsglauben als solchem; nicht durch *diesen* postulirt er sie, vielmehr postulirt er seine Auslegung des Gemüthsglaubens aus seiner pessimistischen Weltanschauung und Metaphysik, und es ist mit seinen „Postulaten" reines Blendwerk, sobald sie einen Inhalt gewinnen und über blosse Wortschemen hinausreichen. So postulirt er aus der religiösen Grundlage Gott, Offenbarung, das Böse, die Verantwortlichkeit, seinen concreten Monismus und was nicht noch; überall liesse sich leicht zeigen und ist zum Theil von uns schon gezeigt, dass das, was diese Worte *sonst* bedeuten, bei Hartmann geradezu verleugnet ist, dass Gott oder das Absolute bei ihm nicht absolut, das Böse nicht bös ist u. s. w., und überall blosse Wortschemen „postulirt" sind, die ihre Bedeutung nicht aus dem „religiösen Bewusstsein", wie es geschildert ist, sondern aus Hartmanns Lehren gewinnen, die er auf ganz andre Weise für begründet hält. Dies tritt am deutlichsten und für uns hier wichtigsten am *Pessimismus* hervor. Für diesen wird der religiöse Postulatscharakter durch die interessante Bemerkung erwiesen: es „würde mit Aufhebung des überwiegenden Leides im Menschenleben die unerlässliche Voraussetzung des religiösen Verhältnisses, die Erlösungsbedürftigkeit, wegfallen". Nun ist diese Bedürftigkeit doch als *menschliche* gemeint, da vom überwiegenden Leiden im *Menschenleben* die Rede ist, und Erlösungsbedürftigkeit gilt sicher einer Erlösung vom *Leiden;* liegt es denn wirklich ohne Weiteres in diesem Bedürfnisse, dass nicht ein *positives Gut*, und zwar für *Menschen*, an die Stelle dieses Leidens treten und als Endziel erstrebt werden könne und dürfe? Hier könnte sich Hartmann auf seine Ablehnung alles Eudämonistischen im ächten religiösen Triebe zurückziehen. Aber liegt denn dieser Zug schon ohne Weiteres im Begriffe des religiösen Verhältnisses, auch dann, wenn die Befriedigung nicht für das begehrende *Selbst*, sondern für das Universum im Sinne der Gottesliebe begehrt und erstrebt wird? „Wenn das Leben bei geschickter Handhabung überwiegende Lust lieferte, wenn es also eine Lust wäre zu leben, so erschiene es dem natürlichen Menschen als baare Grillenfängerei, nach Sittlichkeit statt nach Genuss, nach Tugend statt nach Glückseligkeit zu streben". Freilich dem *natürlichen* Menschen, d. h. dem egoistischen, tritt auf diese Weise Sittlichkeit und Tugend in reinen Gegensatz zu seinem Lusttriebe, aber doch nicht nothwendig dem *religiösen*! Dem Menschen, der, wenn man es so nennen will, eben seinen „Genuss" nur noch in Sittlichkeit, Tugend, Wollen des Göttlichen und Gottgewollten, und der dies alles in der *Liebe* findet, d. h. im Wollen und Bewirken eines objectiven, universellen, höchsten Wohlzustands, — diesem Menschen soll ohne Weiteres das „reli-

Digitized by Google
LIBRARY OF THE UNIVERSITY

giöse Verhältniss" abgesprochen werden? Gegen solche Liebesreligion hat Hartmann nur weitere Versicherungen in Bereitschaft, die er für religiöse Postulate ausgiebt: „das religiöse Leben besteht eben in dem stetigen Erlöstwerden, was ein *fortdauerndes* Uebel, von welchem man stetig erlöst wird, voraussetzt". Aber warum denn? Ist nicht vielmehr der ganze Begriff der „Erlösung", vollends im Hartmannschen Sinne, in seinen Religionsbegriff aus ganz andrer Quelle hineinpostulirt oder nur historischen Erscheinungen des Religionslebens entnommen? Und lehren selbst diese historischen Erscheinungen wirklich, dass der Mensch *aufhört*, sich „religiös" zu fühlen, wenn er mit lebendigster Freude inmitten gelingender schaffender Liebesthätigkeit seinem Gotte Loblieder und Dankeshymnen singt, oder wenn er sich gewissensrein in der Lebensgemeinschaft mit Gott von Gottes Liebe umfasst fühlt? Es bleibt nur übrig: Hartmann *will* dergleichen nicht, oder er meint, es führe nur wieder in „Eudämonismus", nämlich in selbstischen. Aber wenn nun die Seligkeit, die wir hier schildern, schlechterdings nur aus *nichtselbstischer* Gesinnung zu entspringen vermag, sofort versagt, sobald die Willensbeziehung auf einen Selbstgenuss als den zu erreichenden Zweck Macht gewinnt? Kennt Hartmann dergleichen gar nicht? Er sieht die Religion im *Wollen des Göttlichen*. Vielleicht gereicht uns dies zum bessern Verständniss. Was *will* denn Hartmanns Gott? Er hat Schmerzen, er will erlöst sein davon. Wie? Gottes Wille ist *selbstischer Eudämonismus?* Freilich, da es einmal nicht anders geht, mit dem Erfolg der Selbstvernichtung. d. h. Gott will, was der gemeinste Selbstmörder will. Genauer: Gott ist auf seiner Willensseite ein *dummer Teufel*, denn er geht in leidenschaftlichem Drange unbewusst auf Schmerzerzeugen los, auf seiner Vernunftseite ein *egoistischer und böser Teufel*, denn durch Hilfe der Geschöpfe, die freilich Gott selbst sind, aber ihre Sonderleiden doch als eigne empfinden, also durch die Leiden der Geschöpfe und ihren Dienst, den er durch seine absolute Causalität erzwingt, betreibt er seine Selbsterlösung. Gott ist also das „Nichtseinsollende" in jeder Beziehung, in seiner Totalität, nicht lediglich auf der Willensseite; denn das Seinsollende, das Gute, das Sittliche, das Religiöse, ist nach Hartmanns Lehre selbst keine jener Teufeleien. Und unsre Religion, unsre Sittlichkeit, soll doch dem göttlichen Wollen gleichen? Nein, sie soll nur Gottes *Zwecke* fördern, d. h. seinen egoistischen Selbstmord bewirken helfen, Gottes selbstischem Eudämonismus dienen! Und das soll nicht in diesen Eudämonismus zurücklenken, wenn wir doch eigentlich *Gott selbst* sind? — wenn sogar das liebevolle Schaffen universellen Wohls in den selbstischen Eudämonismus zurücklenken soll? — wenn auch *unsere* Befreiung von den Uebeln des Menschenlebens, die am stärksten Jeder an seinen *eignen* Uebeln spürt, auf diesem Wege so radical erreicht wird? Ja wir wissen doch von *Gottes* Schmerz eigentlich nur aus Hartmanns Metaphysik Etwas; der uns wahrhaft *bekannte* Schmerz, der uns zu Pessimisten machen könnte, ist immer nur der jener particulären „Actionengruppen", so man Erdenmenschen nennt. Wir haben keine Ahnung, wie es auf anderen der zahllosen Weltkörper und wie es in späteren Jahrmillionten zugeht. Unsre winzige Erfahrung — und der Gottesschmerz! Da müssen gewichtigere Gründe vorliegen, aus denen Hartmann seine angeblichen „Postulate" bezieht. Wir brauchen sie nicht lange zu suchen; sie stehen unmittelbar vor den zuletzt citirten Sätzen: „Es liegt

Digitized by Google

nicht in der Natur des Willens, sich bei irgend einem erreichten Ziele zu beruhigen, — was ihm eben noch das Ersehnteste war, erscheint relativ werthlos beim Besitz und neue Ziele reizen den Willen zu neuem Ringen; wäre der Zweck des menschlichen Lebens die Glückseligkeit, so wäre es trotz aller sinnlichen, gemüthlichen und geistigen Freuden, die es bietet, nicht werth, gelebt zu werden, und auch für den Bestsituirten bloss eine ungeheure Prellerei". Bravo! Wir *nennen* nur eben gerade dies und *empfinden* es wirklich als „Glückseligkeit", im Wollen und Erstreben von Zielen die lebendige Regung und ihren gelingenden Fortgang zu fühlen, ja es giebt überhaupt keine Lust und Unlust, die nicht solche Bejahung oder im andern Falle Verneinung eines Zielstrebens wäre, und da ist es ja herrlich, dass ein erreichtes Ziel sogleich „relativ werthlos" — wie glücklich! nur relativ! — und ein neues Ziel anreizend für den Willen wird. Könnte es eine grössere *Glückseligkeit* geben? Ein seliges Aufgehen in Gott mag immerhin die letzte dieser Seligkeiten sein, aber das darauf folgende Nichts ist kein Strebziel, sondern — Nichts. Zum Strebziele wird es nur durch Hartmanns Pessimismus, den er *hinein*postulirt in die Religion und in die Sittlichkeit, nicht *heraus*postulirt. Woher aber sein Pessimismus? „Das Ergebniss umständlicher Inductionsreihen" oder die Folge der „glücksunfähigen Natur des Willens". Hartmanns *inductive Methode* ist bekannt; unzählige Male ist ihm nachgewiesen, dass das, was er Induction nennt, es ebenso wenig ist, wie das Postulate sind, was er hier Postulate genannt hat. Ist durch statistische Aufnahmen die Natur des menschlichen Willens als „glücksunfähig" inducirt? Hartmann schliesst eine kleine Selbstbiographie mit den Worten eines Hausfreundes: „wenn man wieder einmal zufriedene und heitere Gesichter sehen will, so muss man zu den Pessimisten gehen". So wäre wohl sein Pessimismus eine apriorische Begriffsdichtung? Aber seine vorhin vernommene Deduction aus dem Wesen des Willens konnten wir für den *Optimismus* des realen Wollens verwerthen. Was bleibt? Eine *Geschmackssache*. Schiller dichtet beim Anblick einer Mutter mit dem Kinde an der Brust Verse von goldnem Morgen und zarter Liebe Sorgen; Hartmann spricht von „sabbernder Puppe", riecht die Windel und verweilt dabei mit ganzer Seele. Doch — das ist zu ernsthaft. Hartmann ist Berliner von ehemals, als man noch Ursache hatte, unter Berlinismus eine schnoddrige Renommage mit cynischen und moquanten Reden zu verstehen, ein Heucheln von Gefühl- und Herzlosigkeit. Das ist sicher besser und gesünder als die entgegengesetzte Renommage und Heuchelei, aber man sollte doch kein philosophisches System daraus hervorspinnen. Zu solchen individuellen Zügen tritt noch Hartmanns Lust an Mystificationen hinzu. Er schreibt gern anonym oder unter dem Namen Müller und weidet sich dann an den Ueberraschungen der Demaskirung. Einmal, in der ersten Auflage seiner Schrift „Das Unbewusste vom Standpuncte der Physiologie und Descendenztheorie", hat er damit gewissen Gegnern einen höchst löblichen und ergötzlichen, überdies wahrhaft genialen Streich gespielt, seine Demaskirung in der zweiten Auflage war ein Sieg ächter Philosophie gegenüber schlechter Naturwissenschaft. Wie er hier die Sprache des Materialismus redete, um dahinter seine eigne, ganz und gar spiritualistische Lehre zu verstecken, so hat er in seiner Religionsphilosophie offenbar die Probe machen wollen, ob sich dieselbe Lehre auch *theologisch* ausdrücken

Digitized by Google

lasse, daher denn die „Gnade“ und die „Offenbarung“ und Gefühl, Herz, Gemüth, Erlösung, Versöhnung und so weiter. Man fühlt überall den gebrauchten Worten die Anbequemung ab; es fehlt ja sonst jede Maske. Es ist ein sprachliches Experiment, mit vielem Geschick durchgeführt. Ernst genommen, würde dieses Unternehmen durch die Worte Hartmanns selbst gerichtet sein, mit denen er das Fortbrauchen „obsolet gewordener Ausdrücke“ des religiösen Lebens als der Hülsen für einen ganz neuen Begriffsinhalt mit gutem Rechte tadelt [149]. —

Des Holländers Rauwenhoff Religionsphilosophie [150] hätten wir können ihrem wesentlichen Standpuncte gemäss mit der des Ritschlianers Herrmann zusammennehmen und mit ihr aus Ritschls Richtung sich abzweigen lassen; da dies aber den äusserlich historischen Verhältnissen nicht entspricht und das wirksame Eingreifen des Buchs jüngster Zeit angehört, kommt es uns an die gegenwärtige Stelle zu stehen, als eine Form extremer Gegenwirkung gegen den Eudämonismus im Religionsbegriffe und Religionsideale. Rauwenhoffs Religion entspricht wesentlich der des Kantischen formalistischen Moralismus. Wir bemerken aber im Uebrigen, in erkenntnisstheoretischer Hinsicht, ähnlich wie bei Kaftan ein Abbeugen von Kant zu englischem Wesen, das dem holländischen verwandter ist als dem unsrigen, und hier besonders in enger Verschmelzung eines naturwissenschaftlichen Empirismus mit einer Art von individuellem Glaubensstandpuncte sich zeigt, der an die sogenannte schottische Schule, die Thomas Reids, erinnert.

„Glaube an uns selbst“ ist das höchste Erkenntniss- und Lebensprincip Rauwenhoffs; er versteht darunter „die Nothwendigkeit, auf das zu vertrauen, was sich als *Gesetz unsrer Anlage* bei unserm Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Urtheilen geltend macht“. Auch die „*Erfahrung* — Grundlage aller Wissenschaft“ hängt soweit am Glauben an uns selbst, als die Gewissheit des Daseins wirklicher Dinge zu unsern an und für sich doch nur subjectiven Wahrnehmungen lediglich durch den Glauben an eine aus unsrer Wesensanlage fliessende Nöthigung hinzutritt. Und auf eben solchem Glauben beruht auch das *Denken*; z. B. die Gewissheit, dass 2 + 3 = 5, ergiebt sich uns durch den *Glauben* an unser Denken, also an *uns selbst*. Es wird hier, wie heutzutage so häufig, gänzlich übersehen, dass wir im Denken uns gerade geflissentlich Allem abwenden, was irgend zum „Selbst“ gerechnet werden könnte, und lediglich dem *Inhalte* folgen, z. B. bei 2 + 3 eben diesem Zahlenverhältnisse, um *aus ihm selbst* zu entnehmen, was *der Natur der Sache nach* in ihm liegt, liegen muss, und was *nicht* darin liegen kann. Nur wer behaupten wollte, dass es *nicht* in der Natur der Sache liege, dass 2 + 3 = 5 ist, sondern von Aussen herankomme durch fremden Einfluss, hätte das Recht, im *sachlichen* Sinne diesem Urtheile den „analytischen“ Charakter abzusprechen. Eben der Ausdruck jener angestrebten Objectivität nun ist das Gesetz von

149) Postulate: 113 f. 74. 68. 181 ff. 115 ff. 184. 223. 243 ff. 266. Vorrede zur neuen Ausgabe S. XIV. — Gemüthsglaube: 99 f. — Pessimismus: 181 f. 180 f. 235. — Selbstbiographie: „Die Gegenwart“ von Paul Lindau, 1875, Nr. 1—3. — Die sabbernde [= geifernde] Puppe: Philosophie des Unbewussten, 2. Auflage, 1870, S. 177. — Obsolete Ausdrücke: Religion des Geistes, S. 311.

150) Religionsphilosophie von Rauwenhoff, weil. Prof. in Leiden. Uebersetzt und herausgeg. von Hanne. Braunschweig 1889. (Original: Wijsbegeerte van den Godsdienst, Leiden 1887.)

Digitized by Google

der Identität und vom Widerspruche, das bekanntlich für das Denken in Bezug auf seinen Erkenntnisswerth die Norm bildet; dieses Gesetz befiehlt einfach: entnimm der Natur der Sache oder des gedachten *Inhalts* lediglich, *was in ihm selbst* liegt! Keineswegs also ist dieses Gesetz eine Bindung an unsere Subjectivität oder gar Selbstheit und daraus also auch nicht ableitbar, geschweige etwa aus der Gehirnbeschaffenheit oder sonstiger Organisation. Rauwenhoff scheint dessen gewiss zu sein, dass wir „mit unserm Gehirn" denken. Dies giebt uns einigermassen einen Wink zur Auslegung seiner Worte: „wir stellen uns auf den Standpunct der Weltanschauung, welche uns von der *gegenwärtigen Naturwissenschaft* gegeben wird". Uns ist eine Weltanschauung, die so generell aus der „gegenwärtigen Naturwissenschaft" stammte und doch einige Bestimmtheit hätte, durchaus unbekannt. Wir müssen uns die von Rauwenhoff gemeinte aus noch weiteren Winken zusammensetzen. Dazu gehört denn, dass die Welt nicht nur „Summe", sondern „Ein Ganzes" sei, etwa wie ein „Organismus"; ferner sei die *Seele* als besonderes Wesen durch die moderne Wissenschaft ausgeschlossen, nur durch eine logische Abstraction vom Gesammtmenschen entstehe der Begriff der Seele; überraschenderweise wird die Wissenschaft überall angewiesen, mit einem „so ist es nun einmal" zu endigen und auf die Erkenntniss der Möglichkeit, sowie auf die Durchführung der Causalität zu verzichten. Wir kennen weder eine „gegenwärtige Naturwissenschaft", welche in solidarischer Einigkeit aller Vertreter solchen Verzicht leistete, noch kennen wir als irgendwie sichergestelltes Resultat der „Naturwissenschaft", dass die Welt ein organisches Ganzes ist, und ebenso wenig, dass es keine Seele giebt und dass das *Gehirn* — nicht bloss werkzeuglich mithilft beim Denken, sondern — schlechthin das ist, womit wir denken. Doch diese Fragen verhandeln wir hier nicht. Es sollte nur constatirt werden, wie hier derselbe auffällige Respect vor sogenannten modernen naturwissenschaftlichen Resultaten, wie bei Ritschl, Hermann, Kaftan, Lipsius, als Eigenschaft gegenwärtiger *Theologie* auftritt, — wovon wir ungläubigen *Philosophen* uns doch wesentlich ferner halten [151].

Zu dem Glauben an uns selbst gehört nun auch der Glaube an unser Gefühl, und so rückt der *Gefühlsglaube* auf den gleichen Boden mit dem *Glauben ans Denken*. „Denn ob ich sage: ich glaube an mich selbst als ein wahrnehmendes und denkendes Wesen, oder: ich glaube an mich selbst als ein fühlendes Wesen, das wird, aus einem formellen Gesichtspuncte angesehen, doch wohl einerlei sein". Aus solchem Gefühl stammen denn alle *Werthschätzungsurtheile:* die der sinnlichen Lust als völlig nur individuelle, die ästhetischen bereits mit dem Glauben an ein darin sich kundgebendes *Gesetz unsres Wesens*, die sittlichen mit dem Glauben an *Verpflichtung*. So gelangt man auch durch Gefühl allein und durch Glaube zu Kants kategorischem Imperativ. Wir müssen einräumen, dass Kant selbst jedesfalls zum Festhalten der unbedingten Geltung dieses Imperativs auf keinem andern Wege gelangt ist. Rauwenhoff schliesst sich ganz auch an die bloss *formelle* Bedeutung dieses für ihn wie für Kant Unbedingtesten, allein im höchsten

151) Rauwenhoff S. 199 ff. 202 f. 345. 350 f. 568. 363. — Zur Bedeutung des Denkens vgl. meinen „Schlüssel zum objectiven Erkennen", Halle 1889, namentlich S. 83—89. 1—29.

Digitized by Google

und strengsten Sinne Absoluten, an. Für die Sittlichkeit des Handelns entscheidet nur das Motiv, und nur die Motivirung *aus Pflicht* ist sittlich, der „freiwillige Gehorsam" gegenüber dem „Du musst" — wie der Uebersetzer wohl unrichtig den niederländischen Ausdruck wiedergegeben hat anstatt „Du sollst" —; das „gern" der Neigung kann niemals erst die Sittlichkeit hinzubringen. Aber thut dies vielleicht der *Inhalt* der Neigung und erzeugt vielleicht auch erst ein *Inhalt* des Gesollten das sittliche Pflichtgefühl, das uns dem „Du sollst" unterwirft, wenn wir auch zunächst dieses Inhalts uns nicht bewusst wären? Nach Rauwenhoff keineswegs. Er entwickelt die Kantische Autonomie etwa nur im Sinne Fichtes weiter, wenn er die *Selbstbestimmung durch eine bewusste Persönlichkeit* als Bedingung des Sittlichen fordert und im bewussten Handeln „um des Gewissens willen" Anfang und Ende des Sittlichen sieht, was auch immer einem Jeden das Gewissen befehlen möge. Der Neigung sei das Pflichtbewusstsein „meistens entgegen" und gegenüber *allem* Inhalte, der immer subjectiv bleibe, sei das *Pflichtbewusstsein rein an sich das einzige Unbedingte* in uns; selbst edle und liebevolle Hingebung an inhaltliche Zwecke, ein Aufgehen des Herzens im Berufe, in der Wissenschaft, Literatur u. dgl. sei nur eine Art Schlafwandeln, das kein sittliches Lob verdient. Auch die barmherzige Liebe werde erst durch die Ableitung aus unbedingter Verpflichtung sittlich. Aber eben diese *Ableitung*, dieses indirecte Gewinnen eines Inhalts für die unbedingte Pflichtforderung, das bei Kant nur gelang, weil er sich über die Unmöglichkeit des Gelingens bei solcher Formalität des Princips hinwegtäuschte durch die als selbstverständlich hineingezogene Glückseligkeit und die als erhabener Selbstzweck gefühlte Würde des sittlichen Wollens, kann nach Rauwenhoff, der consequenter ist als Kant, nicht gelingen. Es giebt „keine allgemeine Regel des Sittlichen" im inhaltlichen Sinne; Alles, was wir *böse* nennen, ist „schon einmal als *Pflicht* betrachtet worden". Aber auch mit *Recht*? „Der Inhalt des Pflichtbewusstseins ist allezeit so gewesen, wie der Mensch selbst war". Freilich, aber *sollte* es so sein? Nach Kant ist ja das Sittliche das, was „geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht". Dagegen Rauwenhoff: Alles ist sittlich zu nennen und als solches zu ehren, was „um des Gewissens willen" geschieht, — „wo bleibt ihr dann mit eurem objectiven Massstab des Guten"? „*Was* das Gewissen uns zur Pflicht machen wird, hängt immer ab von Art und Mass unsrer Entwickelung in Verbindung mit den in unsrem Kreise herrschenden Ideen über das Gute." So wäre denn in dem „Du sollst" keineswegs etwa die Offenbarungsstimme eines bestimmten Inhalts zu befolgen, den vorzuziehen und durchzusetzen irgend welcher Grund wäre; es scheint die darin an uns gestellte Aufgabe nur die zu sein, *freie Selbstbestimmung entgegen aller Neigung als Selbstzweck* darzuleben; die Fichtesche Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen oder Freiheit um der Freiheit willen ist aus Kants Formalprincip herausgesponnen. Natürlich muss dieses Sollen an die menschliche *Anlage* anknüpfen und daher behauptet werden, dass eben die Erfüllung dieses Sollens der Wesensanlage des Menschen allein die entsprechende Auswirkung verschaffe. Ebenso nothwendig führt die Inhaltlosigkeit dieser Aufgabe zu der Forderung endloser *Entwickelung*, endloser *Steigerung*, um der immer neu zu zeigenden Selbstthätigkeit willen, ohne weiteren Zweck; ganz ebenso bei Fichte. Die Er-

Digitized by Google

klärung des Pflichtbewusstseins wird „in einem Gesetz unsres Wesens gesucht werden müssen, das uns zu stets fortschreitender Vervollkommnung verpflichtet" — natürlich nur in jenem formalen Sinne. Gewiss hat die Pflicht einen *Inhalt*, aber dieser „entschleiert sich uns im Entwickelungsgange der Menschheit" erst; das Pflichtbewusstsein „weist uns auf jeder Stufe der Entwickelung das Erreichen einer höheren als Pflicht an, jedes Gefühl der Befriedigung gestaltet es in ein Gefühl des Unbefriedigtseins um, dass wir noch nicht ergriffen haben, was jetzt vor uns liegt, immer ist es eine *treibende, drängende, drohende Macht* uns gegenüber". Also Wehe dem Unsittlichen, der in einem Befriedigungsgefühle auch nur einen Moment ausruhte, der vielleicht gar dieses Gefühl für den Endzweck des Sittlichen hielte, und der dieses Gefühl und sonstige Daseinsfreude Anderen zu erzeugen anstrebte, in der Meinung, diesen Anderen dadurch Gutes zu thun, während er ihnen doch nur Stoff unsittlichen Wollens zuführt! Wehe ihm am meisten, wenn er solches mit Neigung, aus Mitgefühl, aus Liebe, mit Begeisterung thäte, anstatt doch wenigstens aus einer falschen Auffassung des in seinem Gewissen drängenden und drohenden „Du sollst"! Indessen, giebt es denn überhaupt ein *irrendes* Gewissen, wenn es nur auf das *Dass* der Gewissensfolge ankommt, und ist nicht eigentlich *alles* unser Thun Gewissensfolge, wenn es in dieser nur um Entwickelung unserer Wesensanlagen zu thun ist? Hiermit stossen wir auf die bedenklichste Consequenz dieses durchgeführtesten Formalismus der Moral, die schon bei dem verwandten ethischen Ideal der Stoiker in den Adiaphoris hervortrat, — bedenklich für die Moral, bedenklich aber zugleich für diesen Formalismus, der sich dadurch selbst vernichtet. Woher kommt unser Glaube an jenes Sollen? Kant hatte als Antwort hierauf nur erhabene, ihn persönlich ehrende Ausrufungen, aus denen hervorgeht, dass er ein Gefühl der Selbstverachtung und Selbstwegwerfung bei dem Gedanken an die Verleugnung jenes Glaubens empfand. Rauwenhoff erkennt die Stimme der menschlichen *Anlage* darin; wie nun aber, wenn diese Stimme in Anderen die Form der Lust, der Neigung, der Leidenschaft, ja der Berechnung eignen Nutzens oder gar der schadenfrohen Gier nach fremdem Weh annimmt? Eine Anlage, die sich „entwickelt", muss doch hinter all dem ebenfalls stecken. Man verlangt, die Anlage müsse zu immer höherer Entwickelung treiben; der Fortschritt sei Gesetz. Der Fortschritt *wohin?* Zu immer neuer Selbstthätigkeit in immer vollständigerer Entwickelung der Anlagen, welche sie auch seien. Ein solcher Fortschritt wäre auch nach der Schändung eines halb bereitwilligen Mädchens das grosse Unternehmen der Verführung einer bis dahin heiligen Frau, endlich gar vor der Leiche des vom Verführer selbst gemordeten Gemahls, wie in Richard III! Und was den Höhergang anlangt, so verstehen wir nicht, was sonst *höher* hier heissen sollte, als Wechsel mit anderen *Arten* der Bethätigung; aber könnte nicht Jeder mit Recht sagen: was ich that, entsprach meinem *jetzigen* Stadium? — Doch dein Gewissen strafte und warnte dich! — Freilich, indessen erst dann, als ich bereits wieder in dem Stadium grösserer Macht einer andern Anlagestimme in mir mich befand. Wir müssen anerkennen, dass Rauwenhoff diese Consequenz wirklich zieht, ohne zu bemerken natürlich, dass sie seinen ganzen Standpunct unmöglich macht. Die nächste Folgerung in dieser Richtung war, *allen* Menschen das *Pflichtbewusstsein* zuzuerkennen,

Digitized by Google

wobei, wie wir sahen, auch das von uns „böse" Genannte als Inhalt des Pflichtgebots vorkommen kann. Der Beweis für diese Verallgemeinerung muss indessen stutzen machen: „Man möge uns den Menschen zeigen, bei dem Nichts zu spüren wäre von der Unterscheidung dessen, was *erlaubt* ist, und dessen, was *nicht erlaubt* ist!" Wenn wir Gewalt gegen einen solchen brauchten, würde er sagen: „Das dürft ihr nicht!" Jeder bestehe auf seinem *Rechte*, setze also bei dem Anderen *Pflichten* voraus. Ist wirklich hier die Rede von sittlichem Recht, sittlicher Erlaubniss, sittlicher Pflicht, d. h. von einem unbedingten Sollen und Dürfen und von einem Handeln aus Pflicht? Wenn ich Strafe vermeiden will, muss ich so und so handeln, — liegt in diesem Bedingungssatze ein unbedingtes „Du sollst!" des Gewissens und dessen Anerkennung? Ich verlange euern Tod an meinem Grabe, damit es mir im Jenseits nicht an Sclaven fehlt! — ruft der Dahomehkönig; denkt er dabei an Etwas, wie ein sittliches Recht, und an eine Pflichterfüllung, die ihm nur *aus* Pflicht gethan, nicht im Erzittern vor angedrohten Schrecknissen, genügen könnte? Hält aber Rauwenhoff fest daran, es sei bei *allem* Thun das Bewusstsein oder Gefühl des Erlaubtseins im Hintergrunde, im Sinne der Gewissensfolge, ausgenommen nur „Idiotismus oder Wahnsinn", so ist die weitere Folgerung gegeben: Alles ist sittlich, was nicht durch Idiotismus oder Wahnsinn verursacht ist. „Auf dem niedrigsten Standpuncte des Eudämonismus muss das Suchen zeitlichen Vortheils bei der Gottheit doch immer mit dem Glauben gepaart gewesen sein, dass es *erlaubt*, dass es *sittlich* sei, so Etwas von den Göttern zu fordern." Dies gilt dann aber auch von dem niedrigsten Egoismus *selbst*, nicht nur von seinen Forderungen. Und tadelt sich nicht in der That der Einbrecher, wenn er die grösste Geldsumme nicht fand, oder der Falschspieler, wenn er sich ertappen liess? Selbst mit dem Menschenopfer, sagt Rauwenhoff, meinte man „ein gutes Werk" zu thun. Doch wohl nur das gute Werk, die Götter zu seinem Vortheil zu stimmen; der Wunsch solchen Vortheils aber entspringt drängender Begierde, nicht treibendem Sollen um des Sollens willen. „Das Kinderopfer hört auf, eine Pflicht und also auch eine Gottes würdige Handlung zu sein, wenn das menschliche Gefühl diese Barbarei nicht länger zulässt." Warum Barbarei? Ist nicht etwa dieses „Gefühl" nur eine schwächliche Mode, die bei uns und in unsrer Zeit seit den letzten Verbrennungen gegen Ende des 18. Jahrhunderts bis auf Weiteres endemisch geworden? Die Molochsopfer, aus abergläubischer Furcht gebracht, das Ziel seiner Begierde zu verlieren durch Beleidigung eines furchtbaren, begehrlichen, grausamen Gottes, waren jedesfalls „eine Gottes würdige Handlung", so lange sie dem Gefühl nicht widersprachen! *Welches Gottes* würdig? Des Moloch sicherlich und auch seiner Verehrer. Da ists freilich leicht, auszurufen: „Was zeigt die Geschichte deutlicher, als dass die Entwickelung der Menschheit gänzlich durch den sittlichen Factor beherrscht worden ist!" — ein Satz, dessen reines Gegentheil sonst wahrer wäre. Aber wenn *Sittlichkeit = Entwickelung*, ist natürlich auch *Entwickelung = Sittlichkeit*. Oder nach Rauwenhoffs Beweis, den er, gemäss der von uns gezeigten einfacheren und richtigeren Ableitung desselben Resultats aus seinem Standpuncte, hätte ersparen können: *Alles ist sittlich;* denn alles geschieht vom Menschen im dunkleren oder helleren Bewusstsein des Erlaubtseins, d. h. der Pflichtmässigkeit — sonst würde es ja unter-

Digitized by Google

bleiben —, also es geschieht *aus* Pflicht, aber aus Pflicht handeln heisst *sittlich* handeln [152].

Die Anwendungen auf die Religion sind schon einigermassen sichtbar geworden. Die Consequenzen ziehen sich von selbst, wenn wir hören: Religion sei im Grunde eben die *Sittlichkeit*, die wir jetzt kennen, nichts Anderes. Ist Sittlichkeit nur das formelle Bestimmtsein durch den Pflichtgedanken und soll hierzu schon der Erlaubnissgedanke genügen, dieser schliesslich aber im Grunde nirgends fehlen, selbst im sinnlichsten Egoismus nicht, so würde hiernach Religion *historisch* ein allgemeiner Menschenzustand sein, der nur dem Idioten oder Wahnsinnigen fehlte, *ideale* Religion aber nicht gedacht werden können, vielmehr auch hier nur ein Entwickelungsfortschritt ins Endlose übrig bleiben, innerhalb dessen jedes Stadium für die Zeit seines Vorhandenseins das Ideale wäre. Dennoch durfte als willkommener Gegenschlag gegen die *eudämonistisch-selbstische* Ableitung der Religion dies von uns begrüsst werden, dass Rauwenhoff ihr den Sitz im *Sollen*, also einerseits in einem *Uebersinnlichen*, andrerseits in einem als *unbedingt* Erfassten — wenn das Sollen recht verstanden wird — und insofern direct im *Göttlichen* anweist. Darum konnte er, entgegen den von uns und theilweise auch von ihm selbst aus seinem Formalismus gezogenen Consequenzen, dem blossen egoistischen Hilfesuchen den religiösen Charakter absprechen, wiewohl ihn sofort jene Consequenzen dazu drängen, zu finden, es entspringe doch, wenn man auf den Grund gehe, solches Hilfesuchen *immer* dem Gehorsam gegen eine verpflichtende Macht, die Cultushandlung geschehe auch dann aus der Idee einer *sittlichen* Verpflichtung heraus. Dazu gehört ein fast kindliches Zutrauen zu den Menschen und eine überaus künstliche Auslegung der Religionsgeschichte, es sei denn, das „Sollen" und „Dürfen" werde so verallgemeinert, dass auch aus jeder Begierde und Leidenschaft ein Gehorsam gegen ein Unbedingtes, etwa gegen das hier für Gott gehaltene Ideal höchster Fleischeslust oder gegen das vergötterte eigne Selbst, herausgelesen würde. Dann verschwindet aber die Sittlichkeit, weil ihre Unterscheidung vom Nichtsittlichen, und, nach Rauwenhoffs Gleichsetzung mit der Religion, auch die Religion, weil die Irreligiosität verschwindet; um so mehr natürlich geht jedes *Ideal* von Religion verloren. Beiläufig: über *Cultushandlungen* äussert sich unser Autor einmal ganz entgegengesetzt zu dem soeben Angeführten, aber ebenso wider alle Geschichtserfahrung. „Hochzeitsgebräuche, Verehrung der Todten, jährliche Feste" — sagt er, hiermit nur Beispiele anführend für Cultusgewohnheiten überhaupt — „haben für das Volksbewusstsein immer *zu einer andern Classe* gehört als das: du sollst nicht stehlen u. s. w.; die *letzten allein* waren *Pflichten* in jenem eminenten Sinne, in welchem wir von *unbedingtem* Pflichtbewusstsein sprechen, und *sie allein* wurden *als göttliche Gebote* anerkannt". Ist es möglich, dies aufrechtzuerhalten gegenüber den alttestamentlichen Jehovagesetzen für das kleinste Detail des Gebrauchthums, gegenüber der peinlichen Scrupulosität aller specifisch religiösen Naturen, und zu Zeiten ganzer Völker, in Sachen des äusseren Cultus, so dass u. A. *religiosus* in die Bedeutung solcher äusserlicher Peinlichkeit überhaupt über-

152) S. 203—208. 178 f. 191. 233 ff. 267. 179 f. Die Stelle Kants: Werke, Ros. VIII (Grundlegung z. Met. d. Sitten), S. 54; auch II (Krit. d. r. V.), 619. Dann Rauwenhoff: 191. 193. 187 ff. 234. 180 f. 209 f. 195 f. 211.

Digitized by Google

ging? Ist es aufrechtzuerhalten gegenüber der Thatsache, dass Völker und Einzelne so oft sich Wollust, Raub und Mord und teuflische Grausamkeit leichter verziehen haben als Uebertretung des Cultusgebrauchs, ja dass sie solche sittliche Misswerthe in den Cultus hineinzogen und durch ihn für geheiligt, für gefordert von ihren Göttern hielten? Hier erscheint uns Alles auf den Kopf gestellt: gerade *Cultuspflichten* gelten und galten immer als *specifisch religiöse* im Unterschiede von *sittlichen*. Doch hier macht sich bei Rauwenhoff in Wahrheit ein *idealer Religionsbegriff* geltend, den er in den historischen widerrechtlich einschiebt: er *will*, dass die Religionssittlichkeit gleichgelte dem einfach Moralischen, dem *bürgerlich Sittlichen*. Zwischen bürgerlicher Tugend und religiöser sei kein Gegensatz, die bürgerliche Tugend sei selbst religiöse Tugend, nicht *weil* Gott sie will sei die Pflicht Pflicht, sondern sie sei *unmittelbar als solche* religiös. „Es giebt Nichts im persönlichen, häuslichen, gesellschaftlichen, staatlichen Dasein, das als ein fremdes Gebiet gegenüber dem Religiösen angesehen werden dürfte". Wir können hier zustimmen, nur nicht, als sollte eine *directe* Beziehung zu Gott damit ausgeschlossen werden aus dem Bereiche der Religion — das vielmehr gerade *darin* sein Kennzeichen hat und von da aus jene anderen Gebiete erst indirect mit seinem Glanze übergiesst —, und auch dann können wir nicht zustimmen, wenn an all jenem Sittlichen nur die *Sollform* das Sittliche ausmachen soll. Dann tritt die aufgezeigte Vernichtigung des Sittlichen wie des Religiösen ein. Nahe zusammen hängt mit der letzterwähnten Aufstellung die Zulassung einer *Religion ohne Gott* unter den allgemeinen Gattungsbegriff der Religion, freilich nicht unter den der idealen oder vollendeten Religion. Doch warum eigentlich nicht auch dies? Der Gottesglaube, bemerkt Rauwenhoff, sei „nicht das *Wesen* der religiösen Weltanschauung", er sei nur *nicht ausgeschlossen* aus dem Glauben an eine sittliche Weltordnung; das Entscheidende sei nur diese, d. i. die „Gewissheit der *Herrschaft des Guten* in der Welt". Die bloss historische Bemerkung, dass „religiöser Glaube, religiöse Weltanschauung" vorhanden ist, auch „wo der Glaube an ein höchstes Wesen nicht gefunden wird", wenn damit nur die kritiklose Unterordnung unter den vagen Gattungsbegriff Religion gemeint sein soll, wird weit überschritten, sobald das *Wesen* der Religion vom Gottesbegriffe getrennt wird. Denn in letzterem Falle ist gar nicht einzusehen, wie die Religion als solche zu einer höhern Vollkommenheit gelangen soll durch eine Ausbildung des Gottesglaubens bis zur Erkenntniss eines wesenhaften Gottes oder wenigstens eines Glaubens an ihn, und durch die Erhebung zum *wahren* Gotte. Auch der vollendetsten Religion müsste die *sittliche Weltordnung* oder das *herrschende Gute* für ihren „Gott" genügen. Aber selbst das Herrschaftsmoment und mit ihm die *Absolutheit* wird zweifelhaft im religiösen Gottesbegriffe, wenn wir lesen: „*Gott* sein und *Macht* sein sind die Exponenten zweier verschiedener Gedankenreihen, die wohl hin und wieder die Neigung haben, sich einander zu nähern, die dann auch einmal dauernd zusammenfallen, aber doch immer wieder von einander sich entfernen und jede ihren eignen Weg verfolgen". Nur die *Uebersinnlichkeit* der verehrten Macht oder des Verehrungswesens wird gefordert, nicht die *Macht*, wenn Religion dasein soll. Wir vermissen dann doch selbst für den *historischen* Begriff der Religion die nöthige Begrenzung; es würde dann auch die Verehrung der seelischen, sitt-

Digitized by Google

lichen und geistigen Persönlichkeit eines Freundes, mit dem Gefühl sittlicher Verpflichtung gegen ihn verbunden, „Religion" sein, auch wenn jede Art von *Vergötterung* des Freundes im üblichen Wortsinne fehlte. Ueberdies ginge der Gewinn der *psychischen Dreifaltigkeit* wieder verloren, wenn das *theoretische* Moment aus dem Vollendungsprocesse der Religion hinausgestellt und zum Inhalte einer heterogenen Gedankenreihe erklärt würde. In der That finden wir bei Rauwenhoff nur *Gefühle* ausdrücklich in die Religion selbst als solche mit eingeschlossen [153].

Um so bedeutsamer werden hier die *Ergänzungen durch Erkenntnissmomente*, woran es bei unserm niederländischen Religionsphilosophen keineswegs fehlt, und welche den bis hierher dargestellten Einseitigkeiten sehr wesentliche Correcturen angedeihen lassen, unter Anderem auch in *erkenntnisstheoretischem* Betracht. Das weitschichtige Princip „Glaube an uns selbst" gestattete gelegentliche Uebergänge zu objectiveren Erkenntnissquellen, die, wie das Denken, nur lose und widerrechtlich an jenes Princip geknüpft, dadurch dem Gebrauche eröffnet werden konnten. *Objective Logik*, also das *Denkprincip*, das in Wahrheit nicht im „Glauben an sich selbst", sondern in der Hingabe an die Natur der Sache wurzelt, wird auf mancherlei Weise auch von Rauwenhoff zur Bestärkung des Glaubens und seiner Aussagen herangezogen. Vor Allem doch schon in der Methode der *Glaubenspostulate*, durch welche die Grundlage des Sittengesetzes in Kants Weise zu weiteren Erkenntnissen benutzt ist. Von Kant führte nur die Beiseitlegung der *Glückseligkeit* ab, die für Rauwenhoff, bei der entschiedenen und consequenten formalistischen Fassung des Sittlichen, aufhören musste, Stützpunct der Postulate zu sein. Das Sittengesetz fordert nach ihm nur den *Sieg des Sittlichen* über die Naturordnung, aber dieser Sieg soll die Uebel nicht ausschliessen, die vielmehr durch Bereitung immer neuer Schwierigkeiten die Sittlichkeit immer neu wachrufen und erhöhen. Wir werden immer wieder an Fichtes „Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen" erinnert, die ebenfalls fortgesetzter Widerstände nicht entrathen kann, um als Selbstthätigkeit möglich zu sein und nach erlangten Siegen von Neuem möglich zu werden. Aber der Inhalt der Kantischen Postulate konnte auch ohne das Mittelglied der Glückseligkeit aus dem Sittengesetze gewonnen werden; die *Unsterblichkeit* bei Rauwenhoff allerdings nur mit einer gewissen Abschwächung, die von den sogenannten naturwissenschaftlich-modernen Ergebnissen herrührt, welche wir oben kennen gelernt haben. Das Postulat *Gottes* wird zwar auf die sittliche Weltordnung beschränkt, welche doch aber Nichts Anderes ist als jener Sieg über die Naturordnung, also den sonst so entschieden vom religiösen Gottesbegriffe ausgeschlossenen Begriff der *Gottesmacht* doch schliesslich hereinzieht; und diese Macht, die Herrschaft des Guten, heisst trotz des eingenommenen „naturwissenschaftlichen" Standpuncts eine *teleologische*, deren Wirkungen dann auch in der *Natur* nachweislich sein sollen. Aber ist nicht eine im Sinne ethischer Ziele herrschende und siegende Macht eben dadurch *verursachend*, also *causal?* Wie kann dann bestehen bleiben, dass das Causalgesetz nur von der Welt der *Erscheinungen* gelte? Rauwenhoff selbst spricht freilich wieder, trotz des Gottespostulats

153) 174 f. 170 ff. 257 f. 215. 265 ff. 259 f. 262. 167. 172. 184 f. 194 f.

Digitized by Google

in seinen naturwissenschaftlichen Standpunct zurückfallend, von einer „Alles *wirkenden* und organisirenden *Natur*", der auch der Mensch mit seinen geistigen Vermögen entstamme. So weit führen uns die Postulate. Wenn aber in diesen Postulaten *Logik* ist, da sie ja *Consequenzen* des sittlichen Glaubens darstellen, warum soll die Logik nicht weiterführen und Consequenzen dieser Consequenzen hinzufügen können, warum nicht auch Consequenzen ziehen können aus anderen als sittlichen Glaubensgrundlagen, Consequenzen aus Erfahrungen, aus objectiven Wahrheiten aller Art? Unser Theolog schneidet dies glatt ab; die Wissenschaft kann nach ihm weder für noch gegen Gott beweisen. Gewiss, wenn sie wirklich nur aus dem „Glauben an uns selbst" schöpfen kann. Aber Rauwenhoff schneidet sogar in polemischer Wendung gegen Lipsius u. A. weitere logische Folgerungen, als die vorhin zugestandenen, aus *sittlichen* Motiven ab! Warum? Weil die bisherigen Versuche ihm nicht genügen. Aber darin liegt noch nicht die *Unmöglichkeit*, während die *Möglichkeit* aus ferneren Wegen der Glaubensentfaltung, die Rauwenhoff empfiehlt und betritt, deutlich einleuchtet. Wir können aus seinem Verfahren eine ganze *Wahrscheinlichkeitsmethode* ableiten, die doch auch auf objectiv genommenen logischen Gesetzen beruht. Schon das benutzte Kriterium aus dem Mangel wissenschaftlicher Gegengründe bedeutet einen Wahrscheinlichkeitsgrad, der sich durch unbewiesene, beziehentlich unbeweisbare Unmöglichkeit ergiebt. Demnächst wirkt die *Allgemeingiltigkeit*, die Uebereinstimmung und das Fortbestehen von Glaubens- und Wissenschaftsaussagen, nach Rauwenhoff glaubenstärkend. Wodurch anders, als weil sie nach objectiver Logik die Leugnung erschwert, also die Wahrscheinlichkeit steigert? Wir lesen hierfür sogar eine tiefe, ächt wissenschaftliche Begründung: unsre Ueberzeugungen seien ja das Product der gesammten Naturentwickelung, deren geistiges Resultat, das dann doch auch mit ihr in immer grösseren Einklang kommen müsse; fast hegelisch: „die Welt kommt im menschlichen Geistesleben allmählich zum Bewusstsein", das sei eine „*Selbstoffenbarung des Wesens der Dinge*". Sollte nicht auch der dieser Offenbarung immanenten *Logik* nachzukommen sein? Auch Rauwenhoff findet, dass die Welt allein befriedigend denkbar werde aus einer *wirkenden Vernunft* und die sittliche Ordnung allein aus einem *göttlichen Willen* heraus, ja nur aus einem *bewussten*, wenn auch weltimmanenten Willen; es handle sich nur darum, durch *fortschreitende wissenschaftliche Kritik* die menschlichen Vorstellungsformen immer mehr abzustreifen. Dann müssen wir doch auch objective Massstäbe besitzen, nach denen wir befriedigendes Denken und menschliche Hüllen unterscheiden! Freilich, eine blosse *psychische* Nothwendigkeit ist noch keine *logische* und aus dem *non posse non credere* in diesem Sinne lässt sich, wie Rauwenhoff möchte, noch keine Objectivität folgern. Ein Wahrscheinlichkeitsgrad für sie lässt sich etwa daraus gewinnen. Ganz besonders lässt Rauwenhoff die *dichtende Phantasie* in die Mitte treten, um den Glauben für Ueberzeugungsgehalte productiv zu machen. Sie ist allerdings an all dem *mythologischen* Beisatze schuld, der sich besonders in der Lehre von Gottes Eigenschaften und in der Erlösungslehre breit macht. Aber sollen wirklich Vernunft, Zweckedenken, Wollen, Wissen, Gefühl, Liebe rein zur Mythologie gehören, wenn doch wenigstens auf einige dieser Begriffe uns oben das „befriedigendste Denken" führte? Für die logische Unmöglichkeit dieser

Digitized by Google

Gottesprädicate fehlt noch immer ein vollgiltiger Beweis; für ihre Zulassung spricht Vieles, nicht nur dichterische Phantasie. Und in der Poesie selbst erkennt Rauwenhoff ein *divinatorisches* Erschauen von Wahrheiten, eine *Intuition* an, die weiter reiche als exacte Wissenschaft; der Dichter ist ihm „ein Seher" und „was er sieht, ist Wahrheit". Aber warum dann auf das fortgesetzte Bemühen verzichten, durch Analyse der Zusammenhänge, die in der *Natur der Sachen* liegen, um die es sich handelt, der Wahrheit dieser Dichterwahrheit genauer auf die Spur zu kommen [154]? —

Die jüngste Zeit hat eine grössere Darstellung der Religionsphilosophie von Vatke an das Licht gebracht [155], die, bereits 1870 entstanden und ebenso wie die Hartmanns aus den Grundlagen älterer speculativer Philosophie hervorgegangen, doch nicht ohne Einfluss der *erkenntnisstheoretischen* Strömung geblieben, hiernach ebenfalls zu den in unsre grosse Hauptlinie zurücklenkenden, hinter die Ritschlsche Strömung zurückgreifenden Erscheinungen gestellt werden muss. Sie kommt am nächsten der Gruppe Biedermann, Pfleiderer, Lipsius, ohne mit dem religiös-philosophischen Lehrgehalte Eines dieser Drei nach allen Seiten zusammenzufallen; im dogmatisch-theoretischen Theile, den sie als grundlegenden der Entwickelung des Religionslebens vorausschickt, ohne hierzu eigentlich durch ihren Religionsbegriff genöthigt zu sein, steht sie Biedermann relativ am nächsten; in erkenntnisstheoretischer Rücksicht werden wir am stärksten an Lipsius erinnert, so dass dort die bei Vatke von früher massgebendste Einwirkung Hegels, hier die Schleiermachers am meisten die Farbe bestimmt. Was für uns aber hier das Wesentliche ist, die Fassung des Religionslebens, darin setzt Vatke das vorher Gewonnene am verwandtesten mit der Art Pfleiderers fort, was für uns so viel bedeutet, als dass wir in Vatke die beste Weiterführung des alten Hauptfadens anzuerkennen haben, um so mehr als dabei die vorwiegende *ethisch-teleologische* Wendung des Religionsbegriffs nicht fehlt, welche durch Ritschl und die Seinigen neue Verstärkung erhielt. Dafür aber fehlt zum grossen Vortheile jeder eudämonistische Ansatz im Religionsbegriffe, dessen Spuren wir bereits bei Lipsius bemerkten, dessen fortschreitende Vergröberung von Ritschl bis Bender uns auffällig wurde.

Der allgemeinste Begriff, den Vatke für die Religion findet, nicht in ihrer aus der Geschichte abstrahirten Gattungsallgemeinheit, sondern in ihrem wahren, also *normalen* oder *idealen* Wesen, wie es erst auf ihren höheren Stufen in Erscheinung tritt, ist der Begriff „*gottmenschlicher* oder *göttlich-menschlicher Thätigkeit*". Wie alle Thätigkeit, ist auch die Religion „im Grunde des menschlichen Geistes" zunächst „als *Trieb* gesetzt", der durch Bewusstwerden in das eigentliche *Wollen* übergeht. Der Inhalt dieses „auf das Höchste gehenden Triebs" wird zuerst in Gestalt einer dem Menschen gegenüberstehenden Macht, Forderung, eines fremden Zweckes, eines Gesetzes, zum Bewusstsein kommen, bis diese Gegensätzlichkeit sich aufhebt und zum

---

154) S. 371 ff. 572 ff. 236 f. 250. 276. 310 ff. 541. 365. 369. 386. 388 ff. 404—27. 569. 209. 271. 462 f. 445 f. 465 ff. 516. 520—30. 475. 211 f. 429 ff. 475 ff. 556 ff. 357 ff. 458 ff.

155) Wilh. Vatke's Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie. Nach Vorlesungen herausgegeben von Dr. Preiss. Bonn 1888.

Digitized by Google

„Gefühl der göttlichen Nähe und Gnade in der *Liebe* und in aller durch göttliches Princip bedingter *Freiheit*" gelangt sein wird. Auch das *Wissen* und *Erkennen* ist ursprünglich Trieb; diese Intelligenz- oder Vernunftform muss der religiöse Trieb annehmen, um den *Gottesgedanken* zu gewinnen, ohne den die Religion nicht Religion ist. Diesen Gedanken kann uns aber die Welt, die Summe des Endlichen, nicht geben; er kann nur aus dem Einen Unendlichen, das Gott selbst ist, selbst stammen; „man kann von Gott nur durch Gott wissen", durch *Offenbarung*, die es indess nirgend als *im eignen Innern* giebt. So ist schon im religiösen Grundtriebe selbst *Gotteskraft;* sie ist es, die im Bewusstseinsinhalte der Religion zur Offenbarung wird; alle Dinge sind „Träger göttlicher Kraft". Die bekannten *drei* Formen hat Vatke zu *vier* vermehrt, indem er Anschauung und Vorstellung, die er zusammen als *Eins* zählt, vom Denken nicht nur, sondern auch vom Gefühle trennt. Diese vierte Form, die wir *Phantasie* nennen möchten, ist allerdings nicht identisch mit dem Gefühl, aber gehört doch mit ihm zusammen zu der *ästhetischen* Ausprägung des Religionslebens, und Vatke erkennt richtig, dass die *Gefühls*form zwar die *erste* ist, in der das Religionsleben auftritt, aus dem Grunde jenes Triebes sich erhebend, aber nur so, dass das Gefühl an der *Anschauung* hängt und durch sie bedingt ist. Der Grundtrieb, die Willensrichtung, bleibt aber „massgebend für das Gefühl, selbst für unser Denken". Diese Formen sind wie das in Farben gebrochene weisse Licht. Jede, isolirt, giebt *krankhafte* Erscheinungen am Religionsleben; denn sie sind alle „durch die einheitliche Natur des Geistes *zugleich* gesetzt". Doch erzeugt dies Zusammensein auch ungünstige Mischungen; zwar wird das erkennende Denken, die Philosophie, erst lebendig durch die Vorstellungsform, ohne die sie in Schattenbildern arbeitet — und *lebendig* soll doch die Religion sein —, aber doch muss die Religion nach Religionslehre und Religionsphilosophie streben, um das *Inadäquate* der Vorstellung zu entfernen. Warum rechnet dann Vatke nicht auch solche vollendete, adäquate Erkenntniss ihres Inhalts mit in die *Religion*, in die *vollendete* Religion hinein? Er meint, diese müsse, um Religion zu bleiben, behaftet bleiben mit Vorstellung und unmethodischer Erkenntnissweise. Da ist wohl noch ein Hegel'sches Element nachtheilig, wonach das Ideal der Religion immer noch zu überbieten bliebe durch ein höheres Ideal. Richtig ist, dass die Religion nicht ihren *Zweck* im Theoretischen hat. Sie wendet sich an den *Willen*: „an der *Gesinnung* wird das Mass der Innigkeit, der Energie des religiösen Lebens gemessen"; vom Triebleben aufsteigend gelangt die religiöse Gesinnung zur höhern Form der sittlichen zweckbestimmenden Intelligenz. Die Frömmigkeit ist „eine *lebendige Gemeinschaft im ganzen innern Leben mit Gott*", noch unentwickelt „in einfacher Gediegenheit", worin „das göttliche Princip als höchste Norm des Daseins, Fühlens, Denkens und Wollens" waltet. Die besonders gezählte Phanthasieanschauung verschwindet also von selbst wieder und die *Dreitheilung* dringt durch in der Einzelausführung: *Glaubensleben*, *Cultusleben*, *religiös-sittliches Leben* heissen die drei grossen Rahmen dieser Ausführung. Doch sind auch im *Glauben* alle Factoren verschmolzen, er ist die fromme Gesinnung selbst, er ist also *„hauptsächlich Willensrichtung"*, obwohl auch die Isolirung des praktischen Glaubens, nicht nur die des theoretischen und des fühlenden, Zerstörungen der normalen Einheit bedeutet. Durch Vorwiegen

Digitized by Google

der einen oder der andern Function mögen immerhin *individuelle Gestaltungen* der Religion sich bilden, als aufgestuftes Nacheinander, ja auch als berechtigtes Nebeneinander, das sich durch *Gemeinschaft* ausgleicht. Innerer und äusserer *Cultus* bringen die ästhetische und Gefühlsseite zum Ausdruck, auch ihrerseits aus der einheitlichen Wurzel. Die *religiöse Sittlichkeit* endlich soll sich eigentlich in *allem* menschlichen Thun entfalten; ihre Summe ist das *Reich Gottes*; ja die Gesammtentwickelung der ganzen Menschheit bis mit ihrer Vollendung in Gott darf das Reich Gottes heissen, darin das *Natürliche, Sociale, Staatliche, Kirchliche* gleichmässig enthalten sind [156].

Konnten wir bis hierher mit beinahe voller Zustimmung berichten, so verliert sich diese Uebereinstimmung freilich mehr oder weniger in der metaphysischen Analyse des religiösen Glaubenslebens. Hier sind theils erkenntnisstheoretische, theils direct metaphysische Stellungnahme in ähnlicher Weise für uns Gegenstand der Kritik, wie früher die verwandten bei Biedermann und Lipsius. Der Ausgangspunct Vatkes ist der der empirischen Selbsterkenntniss, die vom Concreten aus zunächst zu einer „Duplicität der Principien" emporführe, dem *realen* (materiellen) und dem *idealen* Princip. In Wahrheit aber sind dies nur zwei Seiten von Einem und Demselben, so dass „jede die andre als Moment an sich hat". Das Reale ist Vieles, räumlich erscheinend, theilbar, sinnlich, das Ideale ist Eines, ausdehnungslos, untheilbar, nur denkbar; aber beide sind in dieser Gegensätzlichkeit dennoch zur Einheit verbunden; sie wirken nicht eigentlich aufeinander, sondern sind von einander gar nicht getrennt, wiewohl sie „sich gegenseitig bedingen". Es giebt keine „nackten Seelen", auch nicht für die Religion. Auch die sogenannte unorganische Materie trägt das Ideale in sich und trägt damit „die Potenz in sich, höhere Gestalten zu bilden". Das Ideelle in der Eigenschaft als einende, übergreifende Macht trete im Unorganischen in Gestalt der Attraction auf. Alles Wirkliche aber, allen concreten Inhalt des Seins, lernen wir nur aus Erfahrung kennen; die Philosophie steigt von da auf, um bei Allgemeinheiten zu enden, in denen sie den Gedanken der Möglichkeit und Nothwendigkeit des Wirklichen zum Wirklichen hinzudenkt; aber sie bleibt in diesen Allgemeinheiten stecken; die abstracten Begriffe, wie Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, Universum und Absolutes u. dgl., sind leer und bezeichnen keineswegs die eigentlichen Mächte des Weltalls; aus dem Denken führt demnach kein Weg der Ableitung, wie Hegel ihn zu besitzen glaubte, wieder hinab zum Bestimmten, Endlichen, Qualitativen. Vatke kann demnach sagen: „Die höchste Einheit als solche ist inhaltlos". Sie ist es aber doch nicht in Wahrheit, sondern nur *erkenntnisstheoretisch*, d. h. in Betracht ihrer Erschliessbarkeit für das Erkennen. Die *Objectivität* der Kategorien, ebenso wie die von Raum und Zeit, wird deshalb nicht geleugnet; sie seien ganz richtig abstrahirt aus der Wirklichkeit. Aber was ist diese sogenannte Wirklichkeit, wenn sie rein entgegengesetzte Eigenschaften hat zu denen ihres einheitlichen, unbedingten Urgrundes? Denn dieser, das *Absolute*, ist zwar „ideal und real zugleich, aber seine höhere Einheit, wodurch es alles begrenzte Dasein in sich trägt, ist

---

156) S. 124. 132 ff. 126 f. 129. 136. 138 ff. 146. 150. 171. 175 f. 221. 234. 237 f. 245 f. 249. 266. 279 f. 289.

Digitized by Google

durch den *idealen* Factor bedingt". Das heisst: *das Absolute* ist in Wahrheit *selbst dieser ideale Factor*, also der unbedingte Urquell von Allem ist jenes raumlose und zeitlose Eine, das ohne Uebergang das ausgedehnte Viele *an sich selbst* haben soll, gleichwie *seine andre Seite.* Dadurch dürfte denn doch diese andre Seite, im Grunde alles Wirkliche, auf jeden Fall aber das im engeren Sinne „Reale", d. h. das Materielle, zu einem blossen Scheine zusammensinken; die Erkenntnissfunctionen, die uns solches „Wirkliche" liefern und ebenso die anderen, welche daraus Allgemeines „abstrahiren", verfallen einer radicalen erkenntnisstheoretischen Skepsis. Aber derselben Skepsis sahen wir das Denken des Absoluten verfallen, das aus der leeren Einheit und Allgemeinheit des Urgrundes nicht herauskam. Dennoch werden nun mit *dogmatischer Sicherheit negative* Aussagen über das Absolute gewagt: *Bewusstsein* und *Selbstbewusstsein* gehören nur dem Endlichen an; das Absolute ist die *Potenz* eines lebendigen Processes der Entwickelung, der aber von seiner Potenz nicht getrennt sein kann, wie auch diese nicht von ihm; also ist im Absoluten „Evolution und Potentialität in ewiger Weise verbunden, und beides geeint bildet erst den bestimmten Begriff des Unbedingten"; ein *Bewusstsein* davon kommt „nur im menschlichen Geiste zu Stande". Dennoch wird dem Absoluten eine *„unbedingte Freiheit des Willens"* zugesprochen, ohne dass wir erfahren, wie dieser concrete Begriff des Willens aus jener leeren Einheit erkennbar sein soll. Wir müssen hier wie bei früheren Anlässen erklären, dass wir die völlige Aussichtslosigkeit für unser Denken, jene Einheit des Absoluten zu concreteren Begriffen aufzuschliessen, durch welche der Uebergang von der potentialen Einheit zur realen Entfaltung einen positiven erkenntnissmässigen Ausdruck gewinnt, nicht für erwiesen halten [157].

Auch die letzte grössere Darstellung der Religionsphilosophie, die wir zu erwähnen haben, wiewohl sie durch den zwischengetretenen Tod des Verfassers Fragment geblieben und leider gerade der Haupttheil, die Behandlung der im Christenthum vollendeten Religion, so unsrer Kenntniss verloren ging, ist zu den Gegenwirkungen gegen die eudämonistische und empiristisch-kritische Richtung zu stellen. Es ist die Teichmüllers. Sie erkennt den *selbstischen Eudämonismus* als das Charakteristische der *niedrigsten Religionsstufe*, der „projectivischen", auf der „der Mensch den Gott von sich dem Subject als ein äusserliches Object abtrennt" und Alles auf sein Ich, auf seinen Nutzen und Schaden bezieht. Der Gegensatz hiergegen ist so stark, dass die vollendete Religion, das Christenthum, vorbereitet durch Platon, uns nach Teichmüller bedenklich in die Nähe der Religion Hartmanns bringt; denn im Christenthum soll auch die *Glückseligkeit* der *Folge* beseitigt, damit erst die Selbstsucht völlig getödtet und die ganze religiös-sittliche Hoheit des *Tragischen* erfasst, jedesfalls der Ruin aller irdischen Glückseligkeit eingeschlossen sein. Gegenüber dem *kritischen Empirismus* ist Philosophie der Religion „Rückgang auf die *apriorische* Erkenntniss, durch welche die Thätigkeiten des Geistes, welche alle Religionen hervorbringen und im Leben erhalten, bewusst werden". Obwohl hiernach die Voll-

157) Hierzu a. a. O. S. 18 f. 24. 26 ff. 31 ff. 37 f. 66 ff. 69. 59 ff. 63 f. 113. 110. 114 f. 120.

Digitized by Google

kommenheit der Religionsphilosophie abhängt „von der Wahrheit der zur Auffassung benutzten *Metaphysik*“ und von der Richtigkeit der dialektischen Bewegung, wird natürlich die Unentbehrlichkeit und Ausschliesslichkeit der „vollständigen Wahrnehmung des *religiösen Lebens*“ als *inhaltlicher* Quelle anerkannt. Wir werden zu vollkommenen Religionsphilosophen nur durch „das von einer *göttlichen Natur* ausströmende *vollkommene Leben*“ und durch die „Gemeinschaft und Sympathie mit einem *vollkommenen religiösen Genius*“, d. h. durch das von *Christus* ausgehende Leben“ [158].

Die wissenschaftliche Analyse des religiösen Lebens liegt indessen in dem erschienenen Theile des Werks nur nach der *psychologischen* Seite vor, und diese findet sich nicht gefördert. Das schon Gewonnene tritt durch manche eigenthümliche, auch grillenhafte Züge wieder in abgeschwächtes oder getrübtes Licht. Es ist vollkommen richtig verlangt, dass im religiösen Centrum die Gesammtheit der *Persönlichkeit*, das *Gesammt-Ich*, als der „Herr“ über die bekannten dreistrahlig sich trennenden Functionen, mit der Gottheit in *totale* Lebensbeziehung gesetzt sei, und nur eben diese totale Lebensbeziehung als solche ist mit Recht der *Religion* gleichgesetzt, die sonach mit keiner jener Functionen „identisch“ sein kann. Aber auch jenes einheitliche Centrum will psychisch bestimmt sein, wir dürfen nicht wieder zu dem neutralen, zusammenfassenden, centralen X oder Ich zurückfallen, das in einem wichtigen Uebergangsstadium bei Hase, Rothe, Schwarz seine geschichtlich bedeutende Stelle hatte und schon bei Biedermann mit der nöthigen psychischen Bestimmtheit zu verschmelzen suchte. Aehnliches geschieht wohl auch bei Teichmüller durch den Begriff der *Gesinnung*, der ihm als die am meisten einheitliche Fassung des religiösen Centrums erscheinen will; aber er scheint innerhalb dieses Centrums selbst wieder die *Willens- oder Triebgrundlage* zu verkennen, ohne die doch das „Ich“ sich gar nicht als solches, als Persönlichkeit, zu realisiren und zu bewusster Selbstergreifung zu bringen, auch nicht sich in seiner Totalität hinzugeben, mit Gott in Beziehung zu setzen vermöchte. Dieses *Willenscentrum im Centrum selbst* kleidet sich in diesem erst in Gefühl und Bewusstseinsinhalt, um dann durch inneres Handeln weiterzutreiben. Es ist also nicht so ganz richtig, im Fundamente das „Willensverhältniss“ zwischen Mensch und Gott für die Religion ungenügend zu finden und es zu einer blossen Verbindung der Bänder, zu einer blossen Copulation der Trauringe anstatt der Personen herabzusetzen, und gar in den drei Functionen nur *semiotische* Bedeutung, nur *Zeichen* zu sehen für ein persönliches Verhalten, analog dem Händedruck eines Freundes. *Hinter* dem Grundwillen giebt es nur noch das Ichwesen im *Anlagezustande*, als zusammengefasste Einheit gewisser Kraftquanta und Kraftqualia, die aber auch schon *Tendenzen* sein müssen, um zu *sein*; ohne dieses würden sie nur für die Abstraction existiren. Geradezu falsch ist die Definition: Religion ist „das einheitliche *Bewusstsein* der drei zusammengehörigen Acte“, wodurch die Wissensseite in einen ganz ungebührlichen Vorrang tritt. Die stärkste Trübung aber erhält das Altgewonnene durch den mit wunderlichem Eifer gepredigten Satz: „*Wille und Gefühl ist dasselbe*“. An seiner Verkennung sollen

158) Gustav Teichmüller, Religionsphilosophie. Breslau 1886. — S. 101. 114. 316. 321. 8 f. 11 ff.

Digitized by Google

nicht weniger als alle Gebrechen bisheriger Religionsphilosophie hängen. Die Wahrheit, dass Werthe nur durch Gefühl als Werthe *erlebt* werden, wird im Handumdrehen zu dem horribeln Gedanken, dass die *Ursache* des Werths *selbst*, das Werth*gebende* in den verschiedenen Fällen von Werthbestimmung, nirgends liegt als in der damit erreichten Gefühlsbefriedigung; ohne das Gefühl, so lautet nun eine der unvermeidlichen Consequenzen und wohl die härteste, die den Autor hätte stutzig machen müssen, — ohne das Gefühl giebt es „keinen Unterschied zwischen Wahrem und Falschem", Widersprüche und Unbegründetes „behagen dem Gefühle nicht". Gewiss, aber warum? Weil sie *Unwahrheit* erzeugen, die dem wahrheitsuchenden Triebe einen Misswerth bedeutet, aber doch nur dem *Wahrheit* suchenden. Was ist nun Wahrheit? Doch nicht etwa alles „dem Gefühl Behagende"? „*Gewissheit* drückt nur die verschiedenen Stufen der Befriedigung des Gefühls aus." Doch nur des dem *Streben* nach Gewissheit entsprechenden Gefühls! Sonst wäre ja auch das Lustgefühl des Berauschten *rein als solches* — Gewissheit. Aber diese Paradoxien verfehlen noch dazu ihren Zweck; sie führen nicht im mindesten zur Identität von Wille und Gefühl. Auch wenn alle Werthe und Werthursachen inhaltlich im Begriffe des Lustbringenden aufgingen — ein völliger Nonsens, denn die Ursache der Lust ist doch nicht sie selbst! — wäre das begehrende sich Ausstrecken und Mittelsuchen für Erreichung des Lustziels immer noch etwas Anderes als das Lustgefühl. Dagegen muss das wahre Sachverhältniss sich fortwährend unwillkürlich corrigirend dazwischendrängen. Allerdings ist, von Seiten des Subjects gesehen, *Wille* das überall „allein Werth*gebende*"; aber eben darum ist *Gefühl* überall das allein Werth*nehmende*. Diesen Unterschied verwischt Teichmüller in fast unbegreiflicher Weise: das Wollen des saugenden Kindes sei nichts Anderes als das Geschmacksgefühl selbst und *dieses* führe zu den Schluckbewegungen; der *Wille*, der Etwas ablehnt, Etwas nicht will, sei selbst das *Gefühl* des Abscheus; die *Lust zu* Etwas wird unterschiedslos zusammengeworfen mit der *Lust an* und der *Freude über* Etwas; aber auch jene erste Lust *allein* zur Ursache von Entscheidungen zu machen, wie sogar von denen des *Gewissens*, ist ein starkes Stück und muss doppelt wundern, wo so streng und scharf zwischen „Semiotischem" und persönlichem *Wesen* geschieden worden war. Wenn nun aber dabei das Gefühl „durchaus nicht immer zu Bewusstsein zu kommen braucht", was ist es dann anders, als was wir *Trieb* nennen? Ein unbewusstes Gefühl ist ein Gefühl, von dem man Nichts weiss, das man nicht merkt, das man also nicht hat. Endlich muss doch die alte Trias wieder voll hergestellt werden, nur dass das *Handeln*, im Sinne rein körperlicher, durch das „Gefühl" bewirkter oder mit ihm unmittelbar zusammengehender Bewegungen, zunächst Gehirnbewegungen, an Stelle des sonst üblichen *Wollens* das dritte Glied bildet. So ist dann auch hier der „*Geist* eine Dreieinigkeit" genannt. Der *Geist*, wenn doch das dritte Glied nur *körperlich* ist? Wir sehen, alles drängt dahin, den *Willensimpuls als solchen* doch wieder vom *Gefühle* zu trennen und als dritte, die Totalität des Geistes herstellende, von den beiden andern unlösliche Function in den Geist selbst hereinzuziehen. Zwischen dem passiven Zustande der nach Lust und Unlust geschiedenen Affection und der körperlichen Bewegung würde sonst das überleitende active Princip fehlen, das von Teichmüller willkürlich, sach- und sprachungemäss,

Digitized by Google

in das Gefühl hineingezaubert ist. Wie die schliesslich doch wiedergefundene alte Dreiheit zur Eintheilung der geschichtlichen Religionen verwendet wird, wobei viel künstlich Gemachtes und Schiefes unterläuft, und wie in erfreulicher und tiefer Weise öfter der ächte christliche Religionsgehalt gewahrt ist gegen seine dogmatischen Entstellungen, besonders im Puncte der Sühnetheorie, das soll hier nicht Gegenstand der Betrachtung sein. Dagegen ist der Gedanke bemerkenswerth, dass aus demselben Eintheilungsfundament, das die geschichtlichen *Stufen* erkennen lässt, zugleich auch *gleichwerthige Formen* eines Nebeneinander verschiedener Individualisirung der Religion sich ergeben können, ein Gedanke, der seit seinem ersten ähnlichen Erscheinen bei Schleiermacher, wo er allerdings noch zu ungeklärt und radical auftrat, bisher keineswegs die gebührende Beachtung und seiner Fruchtbarkeit entsprechende Weiterentwickelung gefunden hat [159].

Wenn hiernach Vatke, demnächst Pfleiderer diejenigen unter den jüngsten Religionsphilosophen sind, welche uns in umfassenderen Darstellungen zuletzt am reinsten und vollständigsten den von *uns* fortzuspinnenden Faden dargereicht haben, so gilt das Gleiche auch von zwei vorzüglichen kleineren Arbeiten, von welchen wir nur eben wegen ihrer geringen Ausführung nicht so deutlich zu erkennen vermögen, an welchem Puncte wir kritisch und weiterführend einzusetzen hätten. Dagegen sind die positiven Anknüpfungspuncte deutlich und vollwichtig. Wir meinen die Abhandlung von A. Dorner „Ueber das Wesen der Religion" in den Theologischen Studien und Kritiken von 1883, 2. Heft, und das nachgelassene kleine Werk Pünjers, „Grundriss der Religionsphilosophie", herausgegeben von Lipsius, Braunschweig 1886. Namentlich die erstere unterstützt uns kräftig gegen zu weit gehende erkenntnisstheoretische Beschränkungen, gegen eudämonistische und in enger Weise utilistische Ausgangspuncte und gegen die Verkennung des *normativen* oder *Ideal*begriffs der Religion im Unterschiede vom historisch psychologischen Begriffe. Von der zweiten Schrift, worin wir diese Züge keineswegs ganz vermissen, möchten wir besonders die Forderung, als seltener gestellt und deshalb besonders verdienstlich, hervorheben, dass die Religion „das *ganze Leben* des Menschen erfülle, — nicht bloss Sache besonderer Weihestunden, — sondern dass sie alles Thun und Treiben, alles Denken, Reden und Handeln, begleite nicht bloss, sondern durchgeistige, trage und bestimme" [160].

---

159) S. 73 ff. 76 f. 80. 85. 86 f. 39 f. 42 f. 46. 64. 61 f. 65. 102 ff. 328 ff. 109.
160) Pünjer a. a. O. S. 39.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweiter, systematischer Theil.

Die Religion der freien Gotteskindschaft

als Ergebniss philosophischer Untersuchung der religiösen Aufgaben und Endziele.

Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη,
τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων
ἡ ἀγάπη. 1 Kor. 13, 13.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

1. Die Gegenstände, auf die in Jedermanns Munde das Wort „Religion" hindeutet, bieten sich auf manchfache Weise der wissenschaftlichen Arbeit dar, hauptsächlich aber in einem zwiefachen Sinne. Es sind vor Allem Gegenstände der *Erfahrung*, Thatsachen: äusserliche, den Sinnen sich zeigende; innerliche, den tiefsten Tiefen des Seelenlebens entsteigende; vergangene, unmittelbar gegenwärtige; weithin allgemein getheilte, persönlich individuellste. Treten wir näher heran, so drängt sich indessen bald die zweite, ganz andersartige Bedeutung auf, die einer *idealen Forderung*, die an den Menschen gestellt wird, oder die an die Gegenstände der Religion selbst gestellt wird: der Mensch *soll* „Religion haben", die Religion soll die „wahre", die „vollendete" sein; wir loben und tadeln, wir vermissen und beklagen, wir ergreifen und eignen freudig an, je nachdem uns die Erscheinungen einer idealen Norm zu entsprechen scheinen, die wir als Massstab anlegen.

2. Die Unterscheidung dieser zwei Betrachtungsweisen ist keine scheinbare. Man darf nicht sagen: auch die Ideale, da wir sie doch thatsächlich in unsern Seelen hegen, sind nichts weiter als Erfahrungsthatsachen. Natürlich sind sie dies, aber sie sind dies nicht in jedem Sinne. Erfahrungsthatsache ist das Vorhandene, das *Wirkliche*, sofern es dies ist oder war. Das Ideal aber hat einen Inhalt, dessen Wirklichkeit wir zunächst wünschen, suchen, erstreben; finden wir diese Wirklichkeit niemals und nirgends, so bleibt erst recht der Inhalt des Ideals Ideal, und er bleibt es, auch wenn sich die gänzliche Unmöglichkeit seiner Verwirklichung aufdrängen sollte. *Dass* wir ihn in uns hegen, *dass* er als Ideal erstrebt wird und erstrebt worden, freilich dies ist Thatsache der Erfahrung, anthropologische, psychische, historische; aber den *Inhalt* des Ideals denken wir als einen zunächst *unwirklichen*, erwünschten, geforderten, seinsollenden, und messen an ihm kritisch die Wirklichkeit. *Dort* nehmen wir *Vorgefundenes* auf, wie es ist; *hier* handelt es sich um *höchste*, *normative Zielwerthe*; kurz: hier um *Sollen*, dort um *Sein*.

3. Aber nicht nur durch ideale Zielfragen wird die Erfahrung überschritten; auch das *Erklären aus Ursachen*, und das dazu vorbereitende Zusammenfassen in Gesetzen, bleibt nicht beim Thatsächlichen als solchem stehen. Wenn eine rein empirische Religionskunde allenthalben zu ermitteln sucht, was von Religion da und dort bestanden hat und besteht, so beurtheilt eine erklärende Religionswissenschaft an der Hand der hinzugebrachten Ursachfrage die ermittelten Thatbestände nach ihrer *Entstehung* und sucht sie in diesem Sinne zu *begreifen*. Keine von beiden urtheilt darüber, ob das Vorhandene und aus

Digitized by Google

Ursachen Entstandene Wahn oder Wahrheit, gesund oder krankhaft sei, kraft der Beschaffenheit seines Inhalts grösseren oder geringeren Werth habe, geschweige dass sie den Massstab dieser Werthschätzung aufzufinden hätten. Indessen auch schon jene ursachliche Betrachtung wird zur *philosophischen* und könnte von da an, wo sie dies wird, *Religionsphilosophie* heissen. Alles ursachliche Forschen stellt zuletzt Fragen, die weder direct aus der Erfahrung, noch selbst durch Induction aus der Erfahrung beantwortbar sind, und hier ist es, wo der philosophische Versuch einer logischen Deduction einsetzt. Nach der hier von uns eingehaltenen Abtrennung und Benennung der philosophischen Systemtheile würden indessen religionsphilosophische Betrachtungen dieser causativen Art nicht einen eigenen Theil für sich bilden, sondern theils in der *Psychologie*, theils in der *Geschichtsphilosophie* vorkommen, um von hier aus durch die *Metaphysik* hindurch in die causative Seite der *Gotteslehre* hinaufzuweisen.

4. Unsre Religionsphilosophie soll ihren Gegenstand in dem zweiten der oben unterschiedenen Hauptsinne auffassen; sie will *Wissenschaft vom Religionsideale als solchem* sein (2). Sie fragt, durch welchen Geistes- und Lebensinhalt des Menschen das unter dem Namen „Religion" ersehnte Gut in vollkommener Weise gedeckt werde, um in der Antwort die Norm zu besitzen für eigenes Religionsleben, wie für die Werthbeurtheilung allenthalben sich zeigender Erscheinungen des gleichen Gebiets. Dass eine Wissenschaft, die sich um eine solche Antwort bemüht, beim Festhalten streng wissenschaftlicher Ansprüche nur eine *philosophische* sein kann, liegt in der Frage selbst. Erfahrungswissenschaften beschreiben, erzählen, zuletzt induciren sie aus dem Gegebenen Gesetze und Ursachen. Wir wissen aber, dass eine nur erzählte Kunde davon, hier oder dort sei dies oder das als Religionsideal empfunden, also dafür *gehalten* worden, uns Nichts darüber sagt, ob dieses Dafürhalten nicht ein thörichter Wahn sei. Auch durch Inductionen aus solchen Thatbeständen kann eine Erkenntniss dieser letzten Art nicht erreicht, auch nicht unter dem Titel wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit nahegerückt werden. Anders verhält es sich in diesem Betracht bei Ursachen und Gesetzen, anders bei Werthnormen. Für Gesetzes- und Ursachzusammenhang bieten die Thatbestände ein Material dar: das regelmässig beobachtete Zusammenauftreten von Erscheinungen. So enthält das regelmässige Zusammen von Wärme und Sonnenschein in der That eine Aussage, die sich zu Inductionen causaler Art darbietet: es berechtigt zum Mindesten zur Vermuthung eines gesetzlichen, eines ursachlichen Zusammenhangs. Werthschätzungen dagegen werden niemals zu vermuthbaren *Normen* bloss dadurch, dass sie regelmässig wiederkehren; die stetige Wiederholung oder allgemeine Abstimmung rührt die Frage gar nicht an, ob das werthschätzende Subject, das hier zwischen Sache und Urtheil massgebend sich eindrängt, die sachentsprechenden Massstäbe besitze. *Wenn* also ein Wissen im vollen Sinne, oder auch ein Wissen vom Wahrscheinlicheren, in unsrem Falle erreichbar ist, dann nur durch Philosophie, durch logische Ableitung aus der „Natur der Sache". Es giebt keinen dritten Weg; der *Glaubensweg*, von dem wir noch ausführlich sprechen werden, führt eben, weil er so heisst und weil er dies ist, nach ächtem Sprachgebrauche niemals zum „Wissen"; der *Offenbarungsweg*, wie wir dann zeigen wollen, führt stets in den Glaubensweg zurück.

Digitized by Google

5. Sollen wir es erst noch aussprechen, dass unsre Religionsphilosophie trotz ihres philosophischen Charakters der Erfahrung nicht entrathen kann, ihrer vielmehr auf jedem Schritte bedarf? Schon der Anlass ihrer Entstehung und der erste Gegenstand ihrer Frage ist eine Erfahrung, wie bei jeder für sich vereinzelt dargestellten philosophischen Theilwissenschaft: hier ist es die Erfahrung, dass Religion, ein mit diesem Worte bezeichnetes höchstes Gut, von uns gewollt wird, und Entsprechendes gewollt worden ist, so lange wir zurückdenken können, wie es scheint, überall, wo Menschen wohnten. Πάντες θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι, alle Menschen schnappen nach Gott, wie die jungen Vögel nach Atzung, heisst es schon bei Homer (Od. 3, 48), in dem Verse, den Melanchthon deshalb für den schönsten im ganzen Homer erklärte. Wäre selbst dabei Religion nur als Mittel gedacht, nicht als eigner Idealwerth in sich selbst, so bliebe doch auch dann unsre Normfrage begründet: welche Religion ist die beste, die wahre, die vollendete? Aber nicht nur unser erster Anlass liegt in der Erfahrung. Woher soll uns überhaupt ein concreter und verständlicher Inhalt kommen, den wir am Idealbegriff messen und mit dem wir diesen Begriff gleichsam füllen können, wenn nicht aus Seelenerlebniss und Geschichte und Menschenkenntniss? Und jeder Gedanke überhaupt, der in unsrem Innern aufsteigt, ist ein seelisches Erlebniss, eine Erfahrung; nur seine Verknüpfung nach logischem Zusammenhange, Ableitung eines Inhalts vom anderen, ist das eigenthümliche Thun des Denkens und der Philosophie.

6. Wie wir unsre Wissenschaft charakterisirt haben, reiht sie sich einer Gruppe philosophischer Systemtheile ein, die wir die Gruppe der *normativen*, der *Ziel-* oder *Idealwissenschaften*, nennen. Ihnen stehen rein entgegen die *Ursach-* oder *Existenzwissenschaften*. Auch in letzteren werden Zieltriebe und Zielgedanken auftreten, aber nur, sofern sie als verursachende Mächte zur Erklärung bestimmter Erscheinungen dienen. Die Fragstellung bleibt verschieden: dort nach Normen, nach vollkommenen Werthen, hier nach Entstehungsursachen. In zwei Gebieten allerdings kennen wir eine Verknüpfung, aber niemals Vermengung beider Fragen: in *Geschichtsphilosophie* und *Gotteslehre*. Die Geschichtsphilosophie sieht rückwärts auf Ursachen, vorwärts auf normgebende Ziele, und beurtheilt werthschätzend ebensowohl nach letzteren, als sie nüchtern erklärend die Entstehung des Geschehenen ermittelt. Die Gotteslehre ist causal, sofern sie die *Metaphysik* aus sich entlässt (3), um von da ihre Fortwirkung im gleichen Sinne auf die einzelnen Zweige der causalen Gruppe zu erstrecken; sie ist normativ, sofern in der Einheit des Unbedingten, des göttlichen Urprincips, zugleich die Quelle aller Zielnormen und Ideale fliessen muss: Gott ist ἀρχὴ καὶ τέλος, A und Ω. Wie aber die Metaphysik den aus Gott fliessenden *causalen* Strom in seiner noch ungetheilten Einheit vertritt, so den noch ungetheilten *normativen* Strom die allgemeine, principielle *Ethik*. Wie die einzelnen Causalgebiete, Gestirnwelt, materielle Natur, Geistesleben, organische Welt, zur Metaphysik, so müssen also die einzelnen Normgebiete sich zur allgemeinen Ethik verhalten. Vgl. meine „Logik“ (1866), von der diese Gliederung des Systems nur in Nebendingen abweicht.

7. Die einzeln dargestellte Zweigwissenschaft hat sich indessen nicht um Probleme zu kümmern, die über ihr liegen, es sei denn, dass diese gewisse Seiten darbieten, die in das eigne Innere der Zweigwissenschaft fallen, wie

Digitized by Google

dies z. B. für die Religionsphilosophie mit der Gotteslehre sehr ausgedehnt der Fall ist. Aber *ableiten* aus höheren Wissenschaften soll die niedere Nichts; sie soll vielmehr *aufführen* zu jenen, wenn sie, wie hier, isolirt zur Behandlung kommt. Ihre Methode ist die *aufsteigende*. Im Absteigen würde uns die allgemeine Ethik sagen, was überhaupt sein *darf*, *soll*, *nicht darf*, was das unbedingt Gute ist, welche Ziele gewollt werden sollen, und unter diesen Zielen würden wir auch die Religion finden, dann die Wahrheitserkenntniss, die Schönheit oder das Gefühlsideal, und die manchfachen Ziele äusserer Praxis. Diese würden dann zu besonderer Bearbeitung an die einzelnen Normwissenschaften abgegeben: an die Religionsphilosophie, die Logik und Erkenntnisstheorie, die Aesthetik, die specielle Ethik mit ihren Unterdisciplinen. Im Aufsteigen fragt die Logik nie danach, ob es überhaupt recht und gut sei, Wahrheit erkennen zu wollen, die Aesthetik nicht, ob ihr Ideal der Gefühlslust ethische Sanction habe, sondern sie gehen von der Thatsache aus, dass diese Ziele gewollt werden, fragen, was der Inhalt sei, den man dabei wolle, und wie das Ziel erreichbar sein würde. So behandeln auch wir hier die Religionsphilosophie im Aufsteigen; wir nehmen ihr Ziel als gewolltes auf und fragen nach seiner Vollendung und ihrer Erreichbarkeit.

8. Philosophie und Erfahrung nun, die einzigen Wissensquellen im strengen Sinne dieses Worts, haben neben sich den *Glauben* (4), eine Quelle von Gewissheit ganz anderer Art. Man unterscheidet wieder im Besondern den *praktischen* und den *theoretischen* Glauben; aber auch den letzteren wollen wir hier nicht vermengen mit dem Wahrscheinlichkeitswissen, das ganz und gar aus den gleichen Quellen wie jedes Wissen schöpft, aus Erfahrung und Logik. In solcher reiner Abtrennung vom Wissen ist der Glaube in seiner Grundlage stets praktischer Glaube; ein theoretischer Glaube entsteht dann nur durch Folgerungen, durch *Postulate*, die uns sagen: so würde der Inhalt der theoretischen Wahrheit sich ausnehmen, wenn unser praktischer Glaube Recht hat. Bisweilen wird die Kluft zwischen Glaube und Wahrheit so weit aufgerissen, dass der praktische Glaube sich ganz auf sich selbst stellt und also auch kein Interesse an Wahrheitspostulaten hat. Glaube ist dann die völlige Auslieferung unseres Wollens und Begehrens an ein Lebensideal, von dem wir seines empfundenen Werths willen nicht zu lassen entschlossen sind, auch wenn noch so viel gegen seine Erreichbarkeit und gegen deren Voraussetzungen spräche. Wir würden uns in unsrem eignen Personwerthe erniedrigt, unser Leben entwürdigt, entleert fühlen, wenn wir nicht so „glaubten". Die bekannte Hebräerstelle (11, 1) scheint nach dieser Seite zu weisen; doch zeigt das Capitel in seinem weiteren Verlaufe allenthalben die deutlichste Verschmelzung der „Hoffnung" des Glaubenden mit einem daraus postulirten Wahrheitsglauben. Die völlige Trennung des praktischen vom theoretischen Glauben würde darauf hinauskommen: im Innern der Seele wie im Handeln nach Aussen *lebt man so, als ob* es zweifellos wahr wäre, dass das ergriffene Lebensideal berechtigt, geboten, seine Bedingungen erfüllbar, seine Ziele erreichbar seien, die höchsten Seinsquellen, die Weltleitung, Gott, dafür einstünden. Es steht Nichts entgegen, für diese praktische Entschiedenheit das Wort Glaube zu verwenden; aber es darf und kann der Sprache nicht verwehrt werden, den theoretischen Sinn dennoch in anderen Fällen beizubehalten, in anderen wieder beide Bedeutungen in der von uns bezeichneten

Digitized by Google

Weise zu verschmelzen. Vgl. meinen Vortrag „Ueber Glaube und Unglaube“ (1874), aufgenommen in „Religion und Wissenschaft“ (1887).

9. Die völlige Isolirung des praktischen Glaubens hebt seine Verbindung mit den Zwecken unsrer Religionsphilosophie völlig auf, und würde vor Allem hier ausser Betracht treten, wo es sich um die nähere Bestimmung des wissenschaftlichen Charakters dieser Religionsphilosophie handelt. Denn der praktische Glaube, der ohne jede Beziehung zur Wahrheitsgewissheit festgehalten wird, entsteht durch einen Willensentschluss oder einen naiven Trieb mit einer theoretischer Gründe gar nicht bedürfenden Festigkeit, die eben deshalb auch Gegengründe von sich weist und Wahrheitsfolgerungen nicht zieht. Hier ist das *nemo credit nisi volens* und „der Glaube ist eine *That*“ völlig an seiner Stelle, ja das *credo quia absurdum* oder *quia impossibile* gewinnt ein gewisses Recht. Man will ein von seinem Gotte erfüllter Mensch sein und bleiben, fühlen und leben wie ein solcher Mensch, auch so denken und sprechen, und sollte es nach unwiderleglichen Wissensbeweisen immerhin gar keinen Gott solcher Art geben, noch geben können. Das Motiv für solche Festigkeit liegt in einem unbedingten Vorzuge, den unsere innerste Persönlichkeit, unser Gewissen, unser Gemüth, nicht umhin kann, einem solchen In-Gott-leben zuzuerkennen, durch ein unbedingtes *Werthgefühl* zuzuerkennen. „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ im praktischen Sinne! Ein Wahrheitsurtheil entspringt erst dann hieraus, also der praktische Glaube wird erst dann zum Quelle einer Wahrheitsgewissheit, wenn *Postulate* daraus gezogen werden in der Weise Kants, unter dem Schema eines hypothetischen Urtheils dergestalt: „wenn jenes Werthgefühl kein Wahn, seine Werthe wirklich unbedingte, d. h. durch den Urgrund des Seins getragene, durch die Weltleitung geförderte und zuletzt siegend durchgesetzte sein sollen, so müssen die und die theoretischen Wahrheiten gelten“. Jener rein praktische Glaube braucht um diese Postulate sich gar nicht zu bemühen, weil er seine Ideale behalten will, um ihrer beseligenden, augenblicklich unleugbar erlebten Herrlichkeit und Hoheit willen, selbst wenn die Weltmacht ihnen entgegenstünde und der Pessimismus Recht hätte. Zieht man dagegen jene Postulate, so gesteht man im Princip die Unberechtigung zu, Etwas als höchsten Werth festzuhalten, was doch durch die höchste Weltinstanz zum Unterliegen verurtheilt ist, und erklärt sich stillschweigend bereit, den praktischen Glauben aufzugeben, *wenn ein sicheres theoretisches Wissen dagegenstünde.* Es ist der von uns angedeutete (8) *gemischte,* praktisch-theoretische Glaube, welcher in solchem *Glauben an theoretische Postulate aus einer praktischen Idealergreifung in Werthgefühlen* besteht, mit dem Bewusstsein, ihn aufgeben zu müssen, wenn diese Postulate durch ein sicheres *Wissen* als unhaltbar erkannt wären.

10. Es ist deutlich, wie diese Art von Glaube eine *besondre Art von wissenschaftlicher Methode* begründet, welche in Betracht zu ziehen ist, wenn es gilt, nach allen Seiten die unterschiedene wissenschaftliche Stellung unsrer Religionsphilosophie zu bestimmen. Wir nennen jene Methode die *theologische.* Sie ist wissenschaftlich, weil sie aus einem gewissen Grunde hervor auf logischem Wege Folgerungen gewinnt, wenn auch jener Grund nur ein Werthgefühl ist, und weil sie diese Folgerungen ebenso wissenschaftlich gegen ein vorgegebenes oder etwa denkbares „Wissen“ so lange als möglich zu schützen,

Digitized by Google

durch Uebereinstimmung mit sonstigen sicheren Wahrheiten thunlichst zu verstärken hat. Hierdurch entsteht eine Art von Wahrheitsgewissheit, ja von *Wahrheitsbeweis:* aus dem Mangel von Gegengründen und aus der Uebereinstimmung des Geglaubten mit unsern höchsten Willensmotiven und centralsten Werthgefühlen, sowie mit sicheren Erkenntnissen anderer Gebiete. Vgl. meine Abhandlung „Erkenntniss und Glaube bei Kaftan", Jhrbb. f. prot. Theol. 1891, 1. 2. Heft.

11. Man kann noch in anderm Sinne von theologischer Methode sprechen wollen: indem man, statt den praktischen Glauben zu Grunde zu legen, vielmehr von einem rein theoretischen Glauben ausgeht, also von einem theoretischen Wahrheits- oder wenigstens Wahrscheinlichkeitsbeweis, ohne jede Anknüpfung an Werthgefühle und Willensbestimmtheiten, Triebrichtungen. Der Unterschied von jeder anderen rein wissenschaftlichen Methode kann dann nur darin bestehen sollen, dass man sich nicht direct auf den Erweis der *Sache* richtet, sondern die bekannten Wissensmittel, Erfahrung und Denken, auf Beweise für die *Glaubwürdigkeit der Quelle* lenkt, also den festzustellenden Wahrheitsgehalt nur auf eine Art von *Zeugenbeweis* stützt. Handelt es sich darum, was Gott ist und was Gott will, so muss sicherlich Gott selbst dies am besten wissen, und liesse sich sicherstellen, dass Gott selbst es uns gesagt hat, so müsste jede Einrede verstummen und jedes weitere wissenschaftliche Bemühen darum wäre eine unnöthige Rechnungsprobe mit vorausgegebenem Facit, im Grunde nur ein geistiger Sport. Die Philosophie selbst würde dann am besten thun, aus der festgestellten *Offenbarung* den möglichsten Nutzen zu ziehen, indem sie aus ihr die Folgerungen für solche Wissensgebiete, über welche direct keine göttlichen Mittheilungen vorliegen, nach logischer Gesetzmässigkeit ableitete. Unsre Religionsphilosophie, die sich nicht auf Offenbarung in dieser Weise zu stützen beabsichtigt, hätte dann nicht einmal mehr ein ernstes Motiv, sich die Aufgabe des Augustinus zu stellen: *ut ea, quae fidei firmitate jam tenentur, etiam rationis luce conspiciantur (ep. ad Consentium 120).* Höchstens könnte die anthropologische Psychologie ein Interesse haben, durch solche Nachweise zu zeigen, dass die Menschenvernunft in ihrem Wesen auf Wahrheit und auf Gotteserkenntniss angelegt ist. Es ist für uns deshalb eine Lebensfrage, und eine Frage dieser Einleitung, die Möglichkeit von *Offenbarungsbeweisen* oben gedachter Art zu untersuchen.

12. Das sicherste menschliche Wissensmittel, die *Erfahrung,* ist ein directes Verhältniss des wissenden Bewusstseins zu seinen Gegenständen, ein Wissen ohne Hilfe eines Mittelglieds; der Gegenstand bildet ohne Weiteres, unmittelbar, den Inhalt des Wissens und bringt die Gewissheit seines Gewusstseins zugleich mit; er heisst in diesem Sinne *gegeben, vorhanden, thatsächlich, wirklich.* Eine so erfahrene, erfahrungsgewisse Offenbarung Gottes an uns wäre die unmittelbar unserm Bewusstsein sich zeigende Thatsache, dass Gott sich offenbarend zu uns spricht, ohne irgendwelche hinzugenommene begründende Vermittelung. Bediente sich die Offenbarung eines sinnlichen Mediums, eines gehörten oder geschriebenen Worts oder einer anderen Sinnenerscheinung, so wäre nichts Weiteres als eben diese Sinnenerscheinung selbst das erfahrene Thatsächliche. Dass die Erscheinung der sich selbst zeigende Gott ist oder von ihm herrührt, kann nicht in der Sinnenthatsache selbst liegen, sondern

Digitized by Google

ist eine *Deutung*, die, wenn sie Offenbarungswerth haben sollte, ihrerseits noch besonders hinzuoffenbart sein müsste. Der feurige Busch und der Sprachklang „ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs: Ich werde sein der ich sein werde" ist nicht eher eine Gottesoffenbarung, als bis in einem Mosesgeiste der Gedanke hinzutritt: „hier spricht Gott zu mir und nennt sich selbst". In dieser Deutung liegt zugleich die *Anerkennung* des Gehörten, d. h. der Gedanke: was hier zu mir gesprochen wird, ist *wahr*. Bei strengerer Scheidung treten die zwei Elemente auseinander, 1) die *Auslegung* des Sinnenphänomens, Kundgebung irgend eines *Wesens* und Mittheilung eines aus der sinnlichen Kundgebung zu verstehenden *Gedankens* zu sein, was Beides doch Licht und Ton nicht ohne Weiteres von selbst sind, 2) die Anerkennung, dass der herausverstandene Gedanke die Mittheilung einer *Wahrheit* ist. Dieses zweite Moment drängt sich besonders auf, wenn zu der einfachen Erklärung „ich bin Gott" noch ein weiterer Offenbarungsinhalt hinzutreten soll über irgend Etwas, das uns als *wahr* gelten müsse. Dabei ist die Voraussetzung hinzugebracht, Gott werde uns nie Unwahres sagen. Auslegung, Anerkennung und diese Voraussetzung der Anerkennung, auch die Voraussetzungen der Auslegung, z. B. die sprachlichen Kenntnisse, werden von keiner sinnlichen Thatsache als solcher mitgebracht; die sinnliche Thatsache bringt eben nur sich selbst mit. Also giebt es keinesfalls einen Offenbarungsbeweis aus sinnlicher Erfahrung.

13. Auslegung und Anerkennung müssten dabei *selbst* offenbart sein; dann aber wären *diese* die Offenbarung, die in der sinnlichen Erscheinung nicht liegen konnte. Es giebt also Offenbarung, wenn es solche giebt, nur als *inneres Seelen- oder Geistesereigniss* im Empfänger, unterschieden vom Sinnesleben: wir haben uns nach Offenbarungsbeweisen in solcher innerer Erfahrung umzusehen. Wie soll aber eine innere Erfahrung, eine Bewusstseinsthatsache, ein Object unsres eignen Innern, ein Zustand unsres eignen Geistes, uns unmittelbar, in seiner nackten Thatsächlichkeit, als göttliche Offenbarung gelten, da die Erfahrung diesen Geistesgehalt uns doch eben nur als einen in unserm *eignen* psychischen Daseinsbezirke erlebten aufführt? Es kommt deutlich auch hier erst ein *deutendes Urtheil* von uns aus hinzu, auslegend und anerkennend, wodurch der in uns erfahrene Geistesinhalt, ein Gedanke, ein Gefühl, Begeisterung, Willensdrang, als *gottgeboren*, als *Gottesinhalt*, als *wahrhaftes* Gotteszeugniss uns *gilt*. Und will man nun sagen, auch dieses deutende Urtheil müsse *offenbart* sein, damit sein Object uns als Offenbarung gelten könne, so gelangt man in eine unendliche Reihe, in der sich niemals die Bedingungen eines empirischen Offenbarungsbeweises erfüllen, sondern immer von Neuem ein *anerkennendes Urtheil* nöthig wird, wodurch erst einer in uns auftretenden Bewusstseinserscheinung der Offenbarungscharakter beigelegt würde. Sind hiernach *Erfahrungs*beweise für die Offenbarung, im strengen und ausschliessenden Sinne des Erfahrungsbegriffs (12) als unmöglich gezeigt, so bleiben doch *Denk*beweise übrig, d. h. es bliebe übrig, dass jenes deutende und anerkennende Urtheilen sich durch objective Massstäbe des Erkennens, die im *Denken* liegen, als ein wahrheitsgewisses Urtheilen erwiese, oder wenigstens so hohe Wahrscheinlichkeitsgrade nach diesen Massstäben beanspruchen dürfte, dass dadurch eine geschehene Gottesoffenbarung uns gewiss oder so gut wie gewiss würde. Wir bemerken hier nur beiläufig,

Digitized by Google

dass ein solcher Beweis doch schon in der *denkenden Vernunft* ein Offenbarungsorgan voraussetzt, das uns sogar zum Massstabe eines wahrhaft göttlichen Inhalts, zum Kriterium für alle weiteren Gottesoffenbarungen dienen könne. Diese Voraussetzung unangetastet lassend, prüfen wir die Offenbarungsbeweise, die auf diesem Wege etwa versucht werden könnten.

14. Innere Gehalte unsrer Seele oder unsres Geistes, Bewusstseinsinhalte unser selbst mit einem Worte, können uns auf doppelte Weise zur logischen Anerkennung ihrer Gottgegebenheit nöthigen: entweder durch ihre *inhaltliche* Göttlichkeit, oder durch *sonstige Entstehungszeichen*, die auf göttlichen Ursprung deuten. Im ersten Falle sind wir bereits von einem Gottesglauben erfüllt und getragen, der uns fähig macht, neu uns entgegentretende Erscheinungen als Gottesspur, als gottgegeben, zu würdigen, weil sie uns nicht anders denkbar erscheinen denn als zusammenhängend mit Dasein und Wirken des Gottes, den wir schon glaubten. Ein Inhalt, der uns als Ausdruck absoluter Güte, idealster Schönheit, vollendeten Heils, sicherster Wahrheitserkenntniss über göttliche Dinge erscheint, gilt uns aus diesem Grunde dann als *gottgegeben*, weil wir bereits einen Gottesglauben besitzen, nach welchem Gott der Inbegriff aller dieser Ideale ist, und nach welchem nicht anders als durch Gott ideale Gehalte jener Art entstehen können. Wir beglaubigen uns dann nicht diese Inhalte durch die Offenbarung, sondern wir beglaubigen die Offenbarung durch diese Inhalte; wir haben eine Gotteserkenntniss dann nicht durch eine Offenbarung gewonnen, die uns sonstwie schon sicher stünde, sondern haben aus einer Gotteserkenntniss, die uns sonstwie schon sicher steht, die Ansicht von der göttlichen Entstehung eines Bewusstseinsinhalts gewonnen; nicht gilt uns hier Etwas für wahr, gut, heilig, *weil* es offenbart und also göttlich ist, sondern es gilt als offenbart, weil es — nach unserm sonsther geschöpften Urtheile — wahr, gut, heilig ist, und weil dieses uns, wiederum nach unserm sonsther befestigten Urtheile, mit göttlichem Ursprunge Eins ist. Es ist klar, dass in diesem Falle die Offenbarung gar nicht als Erkenntnissquelle für religiöse Erkenntnisse dient, also für unsre Zwecke dieser Beweisweg ausser Betracht fällt.

15. Es fragt sich also nur noch, welche *sonstigen Entstehungszeichen* auf göttlichen Ursprung eines innern Geistesgehalts, der als psychische Thatsache sich in uns zeigt, hindeuten und logisch darauf hindrängen könnten. Natürlich müssten auch diese Entstehungszeichen mit dem Gottesbegriffe in einem logischen Zusammenhange stehen; sie fordern den Besitz eines in sich nicht unsinnigen, unmöglichen Gottesbegriffs, um Träger eines Offenbarungsbeweises zu sein. Das braucht nun freilich kein inhaltvoll entwickelter, sondern kann ein Gottesbegriff sein, der Nichts weiter giebt, als was nöthig ist, um Kennzeichen göttlichen Ursprungs daran zu messen, und um Aussagen Gottes als wahrhafte hinnehmen zu dürfen. Damit stossen wir auf eine letzte Voraussetzung, die jeder Offenbarungsbeweis hinter sich hat, ganz ähnlich wie im vorher beurtheilten Falle (14). Nur ist in diesem der vorausgesetzte Gottesbegriff inhaltvoll, so inhaltvoll, dass zu offenbaren im religiösen Interesse Nichts übrig blieb; im gegenwärtigen Falle ist dieser Begriff inhaltarm, verhältnissmässig leer, so dass allerdings die Hoffnung übrig bleibt, es könnte eine weitere Aufschliessung, die den Religionszwecken erst den ganzen Werth der Gottesidee lieferte, aus Offenbarungen fliessen und

Digitized by Google

diese Offenbarungen könnten aus dem logischen Zusammenhange mit jenem allgemeinsten Rahmen des Gottesbegriffs beweisbar werden. Die genauere Abgrenzung dieses Rahmens führt auf Schwierigkeiten, die wir hier noch umgehen. Jedesfalls aber ist das Unentbehrlichste am Gottesbegriff der Begriff des *Unbedingten* in irgend einem Sinne: so könnte eine religiöse Mittheilung sich dadurch als gottgewirkt erweisen, dass sie selbst irgendwie den Charakter des Unbedingten trüge, mithin nur aus dem Wesen, das wir als Inbegriff alles Unbedingten „Gott" nennen, stammen könnte.

16. Wer nun aber jene letzte Voraussetzung, den allgemeinen, relativ leeren Gottesbegriff, etwa für einen Unbegriff, eine menschliche Form des Denkens, eine rein psychische Zusammenschweissung von bedeutungslosen oder jedesfalls nichts Göttliches enthaltenden Gedanken erklärte, z. B. den Begriff des Unbedingten für eine rein äusserliche Combination des Begriffs „bedingt" mit dem Begriffe des privativen „un"? Ihm wäre nur zu helfen, wenn man ihm einen bedeutungsvollen *Inhalt* dieses Begriffs zur innern Erlebniss brächte. Dann böte sich etwa der bekannte *cartesianische* Gottesbeweis zum nächsten Schritte dar: ein unbedingter Gedankengehalt in uns kann nicht aus bedingten, endlichen Quellen stammen, sondern kann nur Selbstmittheilung eines unbedingten Wesens sein, Gottesoffenbarung. Hiernach müssten alle weiteren Gedanken über Gott, die in uns kämen, darauf hin geprüft werden, ob sie mit diesem Wesen oder mit jenem ersten, unbedingten Gedankeninhalte logisch zusammenhängen und so den Schluss auf ihre Gottgegebenheit erzwingen. Aber wie kommen wir zu allen diesen Schlussfolgerungen? Durch die Denkgesetze der Vernunft, die uns gebieten, einen hinreichenden Wesensquell als Ursache für die Erscheinungen zu suchen, uns verbieten, Widersprechendes für wahr zu halten, uns aufnöthigen, einem Wesen das beizulegen, was logisch zu ihm gehört. Diese Gesetze nehmen wir hierbei selbst als ein *Unbedingtes*, das über alles Sein und Nichtsein gebietet, also wir nehmen sie für Gott. Alles Weitere leitet ein rationaler Offenbarungsbeweis daraus ab; die *Vernunft* entwickelt dabei eigentlich nur sich selbst, ihren für unbedingt, für göttlich schon von vorn herein hingenommenen Gesetzesgehalt, aus dem sie eine Eigenschaft des Unbedingten nach der andern, einen Gehalt desselben nach dem andern hervorgehen lässt. Tritt uns z. B. das Wort entgegen „Gott ist die Liebe" oder „Gott verzeiht den Sündern", so wird es zu einem Offenbarungsworte bei dieser Methode erst dadurch, dass diese Eigenschaften logisch als mitenthalten erkannt werden in dem Wesen des Unbedingten oder Gottes, d. h. zuletzt in dem Wesen der logischen Vernunft selbst, die hier für das Unbedingteste des Unbedingten gilt. Was bedeutete dann noch der Offenbarungsbeweis? Er fiele in der That weg. Die Göttlichkeit und Gottgegebenheit wäre nicht offenbart, sondern *durch Vernunft erkannt.* Das gleiche Ergebniss müssen alle andern Versuche bringen, geschehene Offenbarung zu erweisen. Denn müssen sie nicht alle eine *logische* Verknüpfung aufweisen zwischen einem dargebotenen Inhalt und einem vorausgedachten Gottesbegriff?

17. Entstehungszeichen, sagten wir, können vorhanden sein für göttlichen Ursprung, die doch Nichts mit jenen Inhaltswerthen zu thun haben, die wir zuerst als Offenbarungsbeweise prüften (14). Das erste solche Zeichen fanden wir in dem noch inhaltleeren Allgemeinbegriffe Gottes in uns; es führte uns

Digitized by Google

nicht in die Offenbarung hinein, sondern aus ihr heraus (15 f.). Verzweifelnd an allen Beweisen könnte der Gläubige ausrufen: die Offenbarung ist mir *unmittelbar gewiss!* Ihr Inhalt ist mir göttlich, gilt mir göttlich, drängt sich mir auf als göttlich; ich kann diesem Glauben, der in mir mit dem offenbarten Inhalt zugleich Bewusstseinsthatsache wird, nicht widerstehen; ich bin gleichsam mit ihm geschlagen. Wahr ist, dass Träger von geglaubten Offenbarungen sich der Vermittelung ihrer Gewissheit um so weniger bewusst zu sein pflegen, je stärker, je ungebrochener diese ist. Aber selbst bei völlig unbewusster Vermittelung müssen wir die Vermittelung, den Glaubensgrund, eben in diesem psychischen Zustande selbst erblicken, den man ein Geschlagensein, ein Besessensein von einem Offenbarungsglauben nennen könnte. Nicht *jedem* unvermittelten Gedankengehalte, Seelenzustande, Einfalle, wird ein Offenbarungswerth zugeschrieben, vielmehr nur einem solchen, der so vollkräftig und unbedingt die ganze Persönlichkeit als göttlich erfüllt, einnimmt und festhält, dass Zweifel gar nicht aufsteigen oder doch ohne Einfluss bleiben. Thatsächlich liegt also in solchen Fällen die Vermittelung des Glaubens in dieser *erlebten Macht* des Auftretens gewisser Geistesinhalte, und wenn hier von den früher geprüften inhaltlichen Werthurtheilen abgesehen werden soll, so würde hier ein versteckter Schluss vorliegen von dem unsrer Persönlichkeit *schlechthin Ueberlegenen* und deshalb sich als ein Unbedingtes Darstellenden auf dessen göttlichen Ursprung.

18. Solche Machterweise also wären etwa Beweisgründe für Offenbarungen, die mit ihnen verbunden auftreten. Die Verbindung, die wir jetzt noch seelisch, innerlich, also am engsten fassten, kann auch äusserlicher, loser, indirecter gemeint sein: so gelangen wir bis zu sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen, die als göttliche Machterweise gedeutet werden, und um deren willen dann Geistesinhalte, deren Verkündigung mit ihnen zusammenhängt, als gleichen Ursprungs gelten sollen. Nicht nur die *Wunder* im engeren Sinne, auch *erfüllte Weissagungen*, *Wissenswunder*, gehören hierher, auch ihrerseits eine Art von Machtwundern, indem sie das Vermögen zeigen, das Wissen von den Schranken der Zeit und des Raums zu lösen. Zweierlei wird hier erschlossen: aus dem Machterweise der göttliche Ursprung, und aus der engeren oder weiteren Verbindung des Machterweises mit einem dem Bewusstsein erschlossenen Geistesinhalte der gleiche Ursprung dieses Geistesinhalts. Weil Jesus Thaten vollzog, die nur Gott thun kann, ist auch sein Wort „Gott ist die Liebe" göttlichen Ursprungs. Und kommt nicht noch ein dritter Schluss hinzu, der, dass Gottes Worte Wahrheit sind? — und dass sie uns zum Heil führen, Vertrauen in dem Grade verdienen, dass wir unser ganzes Sein und Leben danach gestalten dürfen? Aber der Machterweis fordert nirgends einen mächtigeren Ursprung, als ihn der besondere Fall anzeigt. Ueberlegenheit über allem bisher Erlebten, übermenschliche, überirdische Macht, ist noch nicht göttliche. Ein Erdgeist, der alle Mächte der Erdennatur, auch Meer und Luft, seinem Worte dienstbar zeigte, dessen Wissen nach rückwärts und vorwärts die ganze Geschichte der Erde umspannte, wäre noch nicht Gott, müsste es nicht sein. Er ist im Verhältniss zum Universum nicht mächtiger als der Mensch im Verhältniss zur gesammten Erde, ja weit ohnmächtiger. Macht den Menschen seine Uebermacht über viele Thiere, Pflanzen, Steine zu deren Gotte, dem sie unbedingtes Vertrauen

Digitized by Google

zu schenken hätten, soweit davon hier die Rede sein kann, in Ansehung ihres Wahrheitsglaubens und Heilslebens? Aber auch wenn ein wahrhafter Erweis von Gottesmacht möglich wäre, wenn ein Ereigniss erwiesen werden könnte als logisch untrennbar von jenem allgemeinsten Gottesbegriffe, dessen Kern das Unbedingte ist (15), mit welchem Rechte gilt uns ein davon begleitetes Verkünderwort deshalb ebenfalls als gottentsprungen, und warum, wenn es dies wäre, als wahrhaft und heilvoll? Alles fällt hin, wenn die Gottesmacht mit einem Willen verbunden wäre, der Unheil und Unwahrheit will, der falsche Worte spricht, verführt, verblendet, etwa auch Worte fremden, menschlichen Ursprungs durch jene Machtbezeugungen in irreführender Weise dem Glauben empfiehlt. Würden wir wohl auf Machterweise hin glauben, dass Etwas Gotteswort sei, was unsre Werthurtheile, unser sittliches Gewissen, unsre Ideale völlig auf den Kopf stellte, uns antreibend zu dem, was wir aus tiefster Seele verabscheuen? Wir erklären solche, mit derartigem Inhalte verbundene Machterweise für Teufelswerk. Aber freilich könnten sie dann auch nicht mit unsrem allgemeinen Gottesbegriffe, nicht mit dem Begriffe des Unbedingten stimmen; denn wir setzen dann unser Werthurtheil als das allein wahrhaft Unbedingte an, das den letzten Massstab alles Göttlichen enthält. Dadurch kommen wir zurück auf den *Glauben an Idealwerthe* — oder, wenn ein *Beweis* auf diesem Wege entstehen soll, müsste die logische Verbindung gezeigt werden zwischen jenem allgemeinen Gottesbegriffe und diesen Idealwerthen, d. h. die Göttlichkeit des dargebotenen Inhalts wäre direct erkannt aus ihm selbst und aus dem vorausgesetzten Gottesbegriffe; der Offenbarungsbeweis hinkte nach und fiele ins Leere, wie früher (14, 16).

19. Jedes andre Entstehungszeichen, das auf göttlichen Ursprung deuten könnte, muss dieselben Bedenken erregen, wie ein blosser Machterweis, so lange es ausserhalb des *inhaltlichen Werths* der vermeintlichen Gottesmittheilung steht. Hierher gehören noch die üblichen Hinweise auf *Alterthum*, *Verbreitung*, *Dauer* einer Religion und auf ihre *fortgesetzten segensreichen Wirkungen*, sofern diese nicht in die inhaltliche Schätzung hineinfallen. War aber der inhaltliche Werth berücksichtigt, so konnten wir ebenfalls keinen Offenbarungsbeweis erreichen (14). Es ist nicht anders, wenn wir den inhaltlichen Werth nicht direct im Offenbarungsinhalte suchen, sondern in den *Eigenschaften des Offenbarungsträgers*. Ein Verkündiger, der sich in das höchste Ansehen und Vertrauen setzt, dessen Redeweise und lebenslanges Verhalten uns seiner Wahrheitsliebe, seines tiefsten Ernstes, seiner gewissenhaften Strenge gegen eignes Wort und eignes Denken, seines überlegenen Wissens und seiner überlegenen Güte und heiligen Willensstärke gewiss macht, — ein Verkündiger, der nur davon erfüllt ist, seines Gottes Willen zu thun und der Menschen Heil für die Ewigkeit zu sichern, so dass nur Liebe, Barmherzigkeit in ihm wohnt und wirkt, durch Nichts sein Ich, die Selbstsucht, der „dunkle Despot" aller Anderen, in sein Wollen einfliesst, bis er endlich durch schuldloses Leiden und durch den Märtyrertod die vollste Stärke solcher Gesinnungen zeigt, wie auch sein ganzes Leben hindurch Geduld, Kraft und Berufsfreude über alle Verkennung, Anfeindung, Verstockung, Gleichgiltigkeit der Zeitgenossen siegte, — ja, auch ein solcher Verkünder kann ein Schwärmer sein, und ein unbedingter Beweis sind all diese Eigenschaften nicht dafür, dass in der Religion, die er bringt, Gott selbst uns

Digitized by Google

Wahrheit sagt. Zum Theil sind seine Eigenschaften uns nur deshalb vertrauenswürdig, weil sie das zeigen, was eine schon von uns vorausgehegte Ueberzeugung das *Gute*, *Heilige*, *Göttliche* nennt. Zum Theil sind jene Eigenschaften aus deutlichen logischen Gründen, aus der Natur der Sache, vertrauenerweckend, so: Wahrheitsliebe, Ernst, Gewissenhaftigkeit, Hingebung des Ich und seiner Wünsche an die vertretene Sache bis zum Martyrium. Aber von einem Beweise verlangt man die Unmöglichkeit der Gegenaussage; unmöglich ist es nicht, dass mit solchen Eigenschaften ein *Inhalt* der Verkündigung auftritt, der nur eben das persönliche Wesen eines solchen edeln Menschen spiegelt, während Gott, der Seinsquell der Welt, ein dunkler Urgrund sein könnte, der solche Wesen und andre mit gleicher Nothwendigkeit, gleichgiltig gegen ihren Werth, aus seinem Schoosse hervorsendete und ihre Ideen nicht im mindesten durch weiteren Erfolg bestätigte, vielmehr alles dem gleichen Untergange und den gleichen Missgeschicken weihte. Würde dagegen *dies als unmöglich erwiesen*, so hätten wir abermals damit schon eine logische, volle Gotteserkenntniss, und wir brauchten die dadurch erst beglaubigte Verkündigung jenes begeisterten Mannes nicht mehr, um aus ihrem Offenbarungscharakter erst religiöse Wahrheit zu ziehen. Und selbst eine specielle Erweiterung dieser Wahrheit, die wir nun etwa noch ihm zu verdanken meinen, kann aus Irrungen dieses Mannes fliessen; erst wieder durch innern Zusammenhang mit der zuvor schon erworbenen Erkenntniss würde die Erweiterung als wahrhafte Erweiterung, als Offenbarung, sichergestellt.

20. Aber wie, wenn alle diese einzeln verworfenen Beweisgründe *combinirt* würden? Wenn der um der geschilderten *Eigenschaften* willen so vertrauenswerthe Verkünder einen *Inhalt* verkündet, der in dem wiederklingt, was wir sonst göttlich nennen und für Gottes werth halten, wenn ihm dazu sogar die Erweise überlegener *Macht* und überlegenen *Wissens* in der Art des *Wunders* zur Seite stehen, und dann auch *Alterthum*, *Dauer*, *Verbreitung*, immer neu erlebte, bewährte, triumphirende innere und äussere *Lebenserfolge* hinzukommen? Wir dürfen die Wirkungskraft der Wundererzählung — geschweige des etwa erlebten Wunders — nicht unterschätzen und verstehen es, wenn man wohl, statt das Wunder „des Glaubens liebstes Kind" zu nennen, den Glauben als Kind des Wunders wollte geboren werden lassen. Göttlicher Ernst, göttliche Liebe, Märtyrertod, ein gotteswürdiger Inhalt der Verkündigung, — und dazu noch, dass Wind und Meer ihm gehorchen, Krankheit und Tod seinem Worte weichen, Raum und Zeit vor seinem Blicke schwinden, Weissagungen sich an ihm erfüllen, Geburt und Tod das Ungewöhnlichste zeigen, Dämonen und Ungläubige plötzlich, wie vom Blitz getroffen, ihren Widerstand aufgeben, — wer kann sich des Eindrucks erwehren?

21. Wir fragen nicht danach, wie die Ueberlieferung über solche Machterweise beschaffen ist, ob genügend glaubwürdig, genügend sichergestellt, — eine Frage, die nicht in religionsphilosophischen Zusammenhang gehört, nicht einmal einleitungsweise. Wir setzen den günstigsten Fall, ja wir denken uns selbst solche Ereignisse erlebend. Was giebt den Ausschlag für unsern Offenbarungsglauben? Das Wunder nicht, die andern äusserlichen Kennzeichen, Alterthum u. s. w., noch weniger. Denn wenn hierin keine *Beweise* liegen, wie wir gesehen haben, so fehlt es an jedem andern Motive, aus dem

Digitized by Google

heraus der Glaube hier den Zweifel und Unglauben überwinden könnte: für solche Motive bliebe nur noch inhaltlicher Werth und die vertrauenabnöthigende Haltung des Verkünders übrig. Wenn aber aus diesen Motiven *Glaube* entsteht, so haben wir doch auch hier den Unterschied vom *Wissen*, die Abwesenheit von *Beweisen*, aufrecht erhalten müssen. Wie soll nun aus der Häufung mangelhafter, ungenügender, ja aus der Häufung von Nicht-Beweisen, ein genügender Beweis entspringen? Ein solcher, wir wiederholen es, ist Aufweis der in der Sache liegenden Unmöglichkeit des Andersseins, Unhaltbarkeit des Unglaubens, sachliche Unmöglichkeit des Zweifels. Der Unglaube des Pessimismus, die Unsicherheit des zwischen Pessimismus und seinem Gegentheil schwankenden Glaubens ist durch jene Häufung nicht aufgehoben. Ein Weltgrund, der Nichts weiter als blinde, formal logische, mechanische Nothwendigkeit enthält, erzeugt Böses und Gutes, Wahres und Unwahres, vielleicht sogar vorwiegend Unwahres und Böses: so erzeugt er jene Erscheinungen, jene Gedanken und Begeisterungen der Religionsstifter, die begleitenden Ereignisse, unser Wohlgefallen an jenen Gedanken oder unsern Widerstand, ohne jede Bürgschaft, dass nicht auch andre Combinationen möglich wären, dass nicht auch der Widerstand das endlich Siegende und Heilbringende, dem Weltgrund Entsprechendste und insofern Göttliche, sein könnte. Unser *Glaube*, d. h. unsere eigne Begeisterung für den verkündeten Inhalt, bäumt sich hiergegen auf; aber von *Wissen*, von Erkenntniss der Undenkbarkeit des Gegentheils, kann keine Rede sein.

22. Einer Methode ist etwa noch zu gedenken, die logisch aus einem vorausgesetzten Gottesbegriffe auf thatsächliche Offenbarung kommen möchte, indem sie sagt: Gott, dessen ganzes Wesen Liebe und Mittheilung ist, kann doch nicht den Menschen hilflos in Irrthum und Sünde belassen, der Gefahr ewigen Unheils ungewarnt und unbelehrt überliefern. Dieser Beweisgrund wäre ein gefährliches zweischneidiges Schwert; wer danach schlösse, Gott *müsse* sich offenbart haben, so wahr er ein Gott der Liebe sei, müsste auch umgekehrt schliessen, dass es einen Gott der Liebe nicht gebe, wenn eine Offenbarung sich mit Sicherheit nicht auffinden liesse. Was hiesse eine *unsichere* Offenbarung? Eine Offenbarung, die nicht offenbar, die vielmehr noch Verhüllung wäre. So wird man nach jenem Argument eine vollkommen unzweifelhafte Offenbarung fordern müssen, um noch an die Liebe Gottes, ja vielleicht überhaupt noch an Gott glauben zu können. Natürlich würde man aber überall da Offenbarung finden, wo sich der mitgebrachte Begriff vom sich mittheilenden Liebesgotte ausgesprochen fände; wir kämen auf denselben Zirkel, wie bisher überall: weil Etwas als *wahr* aus andern Quellen uns schon geflossen ist, *deshalb* soll es auch als *offenbart* gelten, wodurch doch jene andern Quellen bereits als offenbarende vorausgesetzt sind. Und was soll uns noch die Offenbarung, wenn wir nicht erst *durch* sie, und *weil* sie gesichert ist, der Wahrheit ihres Inhalts gewiss werden, sondern umgekehrt erst aus sonst gewonnener Wahrheit nachträglich auf Offenbarung kommen? Ueberdies ist jenes Argument irrig. Wie man doch irgendwie die mittheilende Liebe Gottes verträglich finden muss mit Menschenschuld oder etwa Teufelsschuld, die das Heilsziel vereitelt oder aufhält, so müsste man sie verträglich finden müssen mit jedem Hinderniss der Offenbarung, das die Welt mit sich bringt und das schliesslich doch gottgewollt sein muss,

Digitized by Google

— zugelassen oder geschaffen, um dem zum Heilsziele veranlagten Geschöpfe die Seligkeit des eignen Thuns, des freien Strebens zu gönnen, womit es den Widerständen die Lust aller Grade und Stufen solchen Werdelebens allmählich abringt. Auch der Glaube an *diese* Art von Offenbarung, an den Sieg des Wahren, des Guten und des Heils und an die geschehene Annäherung an das Ziel, entspränge aus der *vorher* auf andre Weise erreichten Gewissheit, dass ein gewisser erlebter, errungener Gehalt das Wahre, das Gute, das Heilvolle sei.

23. Die Summe ist: es giebt *keinen Offenbarungsbeweis*, es giebt *kein Wissen* von Offenbarung, durch das ein verkündeter Religionsinhalt uns erst den Werth einer Gottesmittheilung erhalten könnte (11); es bleiben nur Beweise als denkbar übrig, die aus einem Urbegriffe des *Unbedingten*, *Göttlichen* gewisse weitere Merkmale und Inhalte als zu Gott gehörig ableiten und daher den göttlichen Ursprung der Inhalte erschliessen, die gleicher Art in der Erscheinung und Geschichte des Geisteslebens vorkommen (14 ff.); solche Deductionen erweisen den verkündeten Inhalt als *offenbart*, *weil* er sich ihnen als *göttlich*, nicht als *göttlich*, *weil* er sich als offenbart ergiebt. Nur um letzteres aber wäre es bei Offenbarungsbeweisen, die eine besondere *theologische Wissensmethode* begründen könnten (10), zu thun. Jene Deduction des Religionsideals in seinem inhaltlichen göttlichen Werthe aus der Gottesidee und zuletzt aus dem Unbedingten der Vernunft fällt mit der *philosophischen Methode* zusammen (4 f.). So bliebe denn, wenn die Besonderheit der theologischen Methode bestehen soll, für sie nur der Ausgang vom *praktischen Glauben* übrig, um aus ihm die *theoretischen Postulate* zu gewinnen und diese auf das Möglichste wissenschaftlich zu sichern (8 ff.).

24. Zugestanden aber, dass es kein Offenbarungs*wissen* giebt als specifisch theologische Quelle, könnte nicht doch der praktische Offenbarungs*glaube* mit seinen Postulaten sehr mächtige *Stützen* gewinnen an den von uns nach strengem Beweismassstabe ungenügend gefundenen Begründungsmitteln? Und der Philosoph, der doch auch nach seinem Vernunfterweise wahren, idealen Religionsgehalts immer nur *strebt*, sollte er nicht dieser Stützen sich wenigstens hilfsweise zu bemächtigen haben, als gewisser Momente innerhalb eines Wahrscheinlichkeitsaufbaus, wie er doch nirgends umhin kann, bei Wahrscheinlichkeiten sich zu begnügen? Wir haben zu erklären, warum wir in unsrer Religionsphilosophie auch hiervon absehen. Vor allem, weil ihre Aufgabe nicht die ist, Wahrscheinlichkeiten aus Nebenquellen zu schöpfen, sondern die, philosophische, innere sachliche, also logische, Zusammenhänge aufzusuchen, durch die sich ein Inhalt als sich deckend mit dem Religionsideal erweist. Wenn wir hier uns auch oft mit Wahrscheinlichem begnügen werden, so doch immer innerhalb der Sphäre selbst, die zu betrachten ist, innerhalb des begrifflichen Inhalts, um dessen Deckung es sich handelt. Es gilt den Versuch, wie viel und was auf *diesem* Erkenntnisswege zu gewinnen ist, um alle Wege zu erschöpfen und ihre Ergebnisse zusammenzutragen, zu vergleichen, wo möglich als gleiche zu erkennen; also müssen wir unsern Weg *rein* verfolgen. Allein wir wollen nicht verschweigen, dass jene vermeintlichen Glaubensstützen doch die Erhöhung der Wahrscheinlichkeit — etwa durch eine Art von Induction — nur wenig zu bringen geeignet sind, die sie zu versprechen scheinen.

Digitized by Google

25. Der *praktische Glaube* entsteht aus der Sicherheit eines ernsten, ungetrübten Gewissens, das einen idealen Gehalt mit Unbedingtheit gebieten hört über Sein und Wollen, herrschen fühlt über innerste Seligkeit, Unseligkeit und Zukunftshoffnung der ganzen Persönlichkeit. Auch an Anderen, an den Verkündern, von uns gesehen erweckt solcher Glaube, solche innere Gewalt und solcher lauterer Ernst, leicht unsern eignen Glauben (19). Es ist in beiden Fällen die Unbedingtheit der persönlichen Wirkung, das volle, innerste Erfülltsein, übermächtig über Einzeltriebe, Ichheit, bis zum Opfer alles Glücks, des Lebens selbst, und Uebernahme aller Leiden, was uns auf die *Gottesquelle* leitet. Denn *Gott* ist das Unbedingte, das Allherrschende, das Allgemeine, das diesen Einzelmächten und den Lebenswünschen des Ich am unausweichlichsten entgegensteht. Aehnlich führen wir alles, was in und mit Unbedingtheit waltet, auch den Begriff des Unbedingten selbst (16), auf Gott zurück. Da wir nun einmal diesen Begriff besitzen, also sicher doch an diesem *einen* Puncte Gott in uns ist, so folgt gewiss daraus die Möglichkeit noch umfassenderer, inhaltvollerer Gottesnähe: sollte nicht auch in dem, was uns als *unbedingter Idealgehalt des Lebens ergreift* und *aufs Tiefste und Nachhaltigste beseligt*, diese Gottesnähe sich offenbaren? Daran schliessen sich Alterthum, Dauer, Verbreitung, welche zeigen, dass diese Wirkungen auch extensiv sich weit über die Menschen und die Menschengeschichte erstreckt haben, also auch dadurch auf Menschheitbezwingendes, Höheres, Göttliches deuten. Allein den inductiven Werth dieser Betrachtungen drückt ein Umstand, der allzu leicht übersehen wird: alle jene in uns und sonst auf Erden erlebten „Unbedingtheiten" sind dies ja nur durch eine geradezu unendliche rhetorische Steigerung; das scheinbar hier logisch fortleitende Band im Begriffe des „Unbedingten" besteht nicht wahrhaft; nur über *Menschen*, über *irdische* Geschichte — und wie sehr nur theilweise auch über sie! — übergreifende Wirkungen zeigen sich, nicht *all*-übergreifende, nicht *unbedingte*. Darum ist *praktischer Glaube des Menschen* dadurch voll begründet, aber *theoretische Stützen* — die über diese Glaubenssphäre hinaus eine andre Art von Gewissheit hinzufügen — können darin nicht gefunden werden. Der praktische Glaube aber entsteht nicht auf jenen Nebenwegen, sondern allein auf dem Hauptwege der *eignen innern Erlebniss der Macht des Ideals durch seinen Inhalt* mit Recht und ohne Gewissensdruck: ohne dieses bleibt auch die lauterste Gesinnung des Verkünders ohne Bürgschaft für die Gottesquelle seiner Gedanken, und selbst das ernsteste Martyrthum eine kaltlassende, verdächtige Erscheinung von schwärmender Verzückung und krankhaftem Wahn, und der daran leicht entzündete Glaube hält nicht Stand. Wir finden überall nur, dass der praktische inhaltliche Idealglaube jene anderen Gesichtspuncte erst zu sich erhebt, erst *diese* stützt, nicht aber *sie ihn*.

26. Am deutlichsten muss dies werden, am empfindlichsten, wo die angebliche Stütze am weitesten entfernt ist von dem innern Erlebnisse des religiösen Inhaltswerthes. Dies ist der Fall beim *Wunder*, das die angeblich „unbedingte" Uebermacht nicht mehr im Gebiete des für den Menschen lebenerfüllenden und lebenleitenden innern Gehaltes und seiner Wirkungen, sondern draussen in der materiellen Natur, oder in Raum und Zeit als blossen Formen des Daseins, allerhand Hindernisse bewältigend zeigt! Auch dies im engen Erdenraum, ja in kleinem Lande, in kurzer Zeitspanne, in geringer

Digitized by Google

Anzahl vereinzelter Begegnisse! In diesem Contraste der Wunder zur wahren, innern Glaubensquelle, und ihrer weiten Ferne vom Gottesbegriffe, haben wir unter Anderem den Grund der *Wunderverachtung* zu sehen, die in höchst beachtenswerther Uebereinstimmung einen *Charakterzug der Religionsstifter* bildet, und jener am meisten, die am stärksten den innern, lebendigen Idealglauben an sich zogen. Von Confucius, Buddha, Muhammed und Zoroaster sind Aussprüche überliefert, die der *Wunderforderung* entgegentreten, bald das Eitle, bald das Trügende am Wunder hervorheben, dessen Schein sie um des Ernstes ihrer Sache willen zu meiden haben; zumeist ist energischer Hinweis auf *Predigt* und *Lehre*, auf den *Geistesgehalt der Religion*, damit verbunden, als auf den einzig ächten Glaubensquell, das wahrhaft göttliche Wunder. Jesus musste in dem höchsten innern Werthe seines Religionsgehalts den Anlass finden, stärker als jene alle sich in gleichem Sinne zu erklären. Er thut es, indem er das *Jonaswunder*, parallel der *Weisheit Salomos*, in der Busspredigt zu Ninive, die ihre Wirkung that auf die Bewohner dieser Stadt, wie die Weisheit Salomos auf die Königin von Saba, also *Sittenpredigt* und *Weisheit*, als das *einzige* Wunder und Zeichen gelten lässt, und „siehe, hier ist mehr denn Jonas" und „mehr denn Salomo" (Luk. 11, 29 ff.). Das andre Wunder begehrende Geschlecht ist ein „böses und ehebrecherisches", das, nach alttestamentlicher Auffassung des Gottesbundes mit Israel als einer Ehe, mit fremden Göttern buhlt, in heidnischen Aberglauben noch verstrickt ist. Matth. 12, 40 schiebt die Deutung ein von den drei Walfischtagen als drei Grabestagen vor der Auferstehung, und unterbricht durch diesen Vers den Zusammenhang der Erzählung in störendster, empfindlichster Weise, äusserlich in der Folge des Inhalts sowohl, als innerlich in dem Gefüge des Sinns, so dass im Grunde die ganze übrige Vergleichung, mit Salomo, mit der Wirkung von Predigt und Weisheit, und das „Siehe hier ist mehr!" sinnlos werden. In demselben Matthäus 16, 1 ff. und Marc. 8, 12 finden wir Anlass und Kern der Erzählung, ausnahmslose Verwerfung *aller* Zeichen ausser dem Jonaszeichen, das an jenen andern, ausführlichen Stellen durch Predigt und Weisheit erklärt ist. Der Wunsch einer jüngeren Generation, das Auferstehungswunder aus der Zeichenverwerfung auszunehmen, hat sichtlich jenes fremdartige, in jüdischem Geschmack mit Zahlen spielende, gesuchte und wenig geschmackvolle Einschiebsel verschuldet. (Das Speciellere, namentlich über die Parallelen bei anderen Religionsstiftern, in meinen Büchern: Religion und Religionen, 1872; Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre, 1882; Vom Christenthum Christi, 1889.) Im gleichen Sinne, wie das Jonasgleichniss, geht die Verwerfung der Wunder in der *Versuchungsgeschichte* und das Wort des Paulus: „Es hat Gott gefallen, durch einfältige Predigt selig zu machen die, so daran glauben: sintemal die Juden Zeichen fordern und die Griechen nach Weisheit fragen, *wir aber* predigen den gekreuzigten Christus."

27. Alle die heiligen Bücher jener höchststehenden Religionen, deren Gründer so stark und entschieden das Wunder ablehnten, sind entweder selbst voll von Wundern, hier und da bis zur kindlichsten und buntesten Fabelei, durch die sie ihren Religionshelden in Gottesnähe rücken, oder sie haben doch der späteren Entwickelung solcher Sage keinen Damm entgegenzusetzen vermocht. Es ist selbst fast wie ein Wunder, dass sich neben diesem ein-

Digitized by Google

gebrochenen literarischen Wunderstrome die Ueberlieferung jener abweichenden Worte erhalten konnte; sogar, was Zoroaster betrifft, in dem Zerdusht-Nameh, dessen Entstehung erst in das 13. nachchristliche Jahrhundert gesetzt wird, und das zu den fabelreichsten Büchern der Religionsliteratur gehört. Auch in den Evangelien lebt bekanntlich der gleiche Widerspruch, ja er zieht sich in Jesu Worte hinein, da er hin und wieder auch der Wundersucht der Zeit entgegenzukommen und Vorschub zu leisten scheint (Marc. 9, 25. Matth. 9, 3 ff.). So sehen wir zwei entgegenlaufende Strömungen sich durch die Ueberlieferungen über die Ursprünge der werthvollsten Religionen sich hindurchziehen. Können wir zweifeln, auf welche Seite wir uns stellen werden? Dort eine literarisch räthselhafte, undatirbare, historisch nirgends sicherzustellende Ueberlieferung von Wundern, von Zauberstücken, wie sie immer bunter, reichlicher und barocker werden, je tiefer an sittlichem und Geistesgehalte die Religion steht, mit der sie verbunden werden! Hier wuchtige, ernst tadelnde, heilige Worte des Zorns, aus der Tiefe des göttlichen Ernstes der Männer gesprochen, die zu Trägern der vollendetsten Religionen geworden! Dieser Widerspruch gegründet auf die tiefe Empfindung von der Keuschheit des geistig-sittlichen Ideals, das die Religion bietet, und das verunreinigt wird durch Empfehlungsmittel, die auch dämonischen Lügenmächten und diabolischer Uebermacht dienstbar sein könnten! Die Wundererzählung aber — ist sie nicht einfach erklärt durch jene Stützung, die das Wunder dem Glauben zu gewähren schien und die wir als eine nur scheinbare, ja irrende, erkannten und verwarfen (25)?

28. Jene Religionsstifterworte lassen diese Stütze sogar als eine *verwerfliche*, *unwürdige* empfinden; sie weisen auf ihren Zusammenhang mit dem *Heidnischen*, mit tiefstehenden Religionen hin, die Gott in der *Naturmacht* suchen statt in *sittlicher Geistesmacht*. Das ächte Glaubensmotiv im Sinne Jesu ist diesem im Johannesevangelium 7, 16 ff. in den Mund gelegt: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat; wenn Jemand wird dessen Willen thun wollen, der wird erkennen, ob die Lehre aus Gott ist, oder ob ich aus mir selbst rede; der aus sich selbst redet, der sucht seine eigne Ehre; wer die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaft, und Unrecht ist nicht in ihm". Nicht aus äusseren Zeichen soll die Gottgegebenheit der Lehre — so auch die Göttlichkeit eines Lebensideals, das ja die Lehre hier allein im Auge hat — erkannt werden, sondern aus der Erfahrung dessen, der dieses Leben zu leben sich bemüht, aus der Erfahrung, die er an diesem Leben selbst macht. Er wird daran inne werden, dass der Verkünder nicht *seine eigne Ehre* gesucht haben kann; denn Nichts ist in diesem Lebensideal, das der Eigensucht schmeichelte oder das dem Verkünder einen besonderen Ruhm brächte, ausser etwa eben den, dass er so gesinnt ist, auf allen Glanz und alle Lust für sich selbst zu verzichten, ja selbst zu leiden und zu sterben, um jenes köstliche Gut in die Welt zu pflanzen. Mit Einem Worte: er wird inne werden, dass nur *der Werth dieses Gutes selbst*, ein höherer Zwang, der von ihm ausgehend sich das Einzel-Ich und alle seine Wünsche unterwirft, den Verkünder erfüllte, und eben das Gefühl dieses Werths ist der Glaube an eine Gottesmacht, die „ihn gesandt hat". Würde sich dieser Glaube durch eine wunderbare Naturgewalt empfehlen wollen, die gerade unserm *selbstischen* Begehren dient, die uns Na-

Digitized by Google

turgüter schafft, Naturübel beseitigt, die unser leibliches Leben verlängert, uns liebe Verstorbene wiedergiebt, eben nur, weil wir es wünschen, — das würde freilich den Verkünder zu einem sehr gesuchten Manne machen und uns sehr angenehme Früchte tragen; aber könnte nicht des gleichen Mittels auch der Verkünder des ungöttlichsten Gehalts sich mit gleichem Erfolg bedienen? Wer zu bringen hat, was *sich selbst empfiehlt*, greift der zu so zweideutigen Lockmitteln? Und nun vor Allem, wer eine Religion verkündet, deren erstes und letztes Wort Selbstlosigkeit, Verzicht, Geringachten des Irdischen ist, lockt er dazu durch Pflege des Irdischen und Selbstischen, durch eine frappirende Macht über die Naturmächte, die uns sinnliche Güter und Uebel bringen? Die Versuchung dazu wird in der vorbereitenden Wüsteneinsamkeit von dem Jesus der Evangelien scharf abgewiesen.

29. „Sie würden nicht glauben, auch wenn Einer von den Todten auferstünde". Woran? Daran, dass ein Todter wieder lebendig werden kann? Dies würde, wenn der Tod sicher war, in der Thatsache selbst liegen, also kein Gegenstand des Glaubens sein, überdies ohne jede Beziehung zu irgend einer religiösen Verkündigung und zu einer Gottesoffenbarung, die dadurch bestätigt werden könnte. Oder an die jenseitige Unsterblichkeit, an ein ewiges Reich bei Gott, das dem offen steht, der Gottes Willen thut? Die Todtenerweckung aber geschah für das Diesseits, und jeder der Erweckten hat ein zweites Mal sterben müssen; nur Jesu Nachleben wurde durch eine Himmelfahrt geschlossen, die nur ihn allein traf und überdies nicht weiter reicht für den ungläubigen Blick, als bis in Wolkenschichten, die einen menschlichen Leib verdecken, nicht in ein Gottesreich, das fromme Geister vereint. Nur Mittheilungen hierüber, aus diesem Reiche selbst an uns gelangend, würden uns über dessen Dasein vergewissern. Aber wodurch? Doch wohl nicht durch Alles, was unter diesem Anschein sich ausspricht! Hätte man dem Schächer vom Kreuze geglaubt, wenn er das Grab verlassen, wenn er dann gesprochen hätte vom Freudenleben des Paradieses in Lust und Sünden? Selbst seine sinnliche Himmelfahrt würde dem Worte, das die Pharisäer selbst für Jesus bereit hatten, er wirke durch Beelzebubs Macht, vollkommen Raum gelassen haben. Jesus konnte diesem Worte Nichts von äusseren Thaten entgegensetzen — denn *diese* unterlagen diesem Worte —; all sein hoher Zorn, den es ihm erregt, entzündet sich daran, dass damit der *heilige Geist*, der inhaltliche Gotteswerth seines Wollens, seiner Verkündung, verkannt und gelästert ist (Mtth. 12, 31 f.). Nur dadurch könnte ein aus dem Jenseits zu uns redender Geist Glauben finden, dass seine Mittheilung durch ihren *Inhalt*, ihren *Werth*, ihre *Würde* Glauben erweckte. In allen andern Fällen würden uns solche Erzählungen ebenso wenig treffen, als irgendwelche Nachricht der Art von den Beschwörern Innerafrikas oder den Schamanen Sibiriens, und die Hypothese der „Vision" erschiene sofort einleuchtend. Wir *schliessen* also erst aufs Wunder, beziehentlich auf eine darin eingehüllte Gottesoffenbarung, *aus dem Glauben* an den Inhalt der letzteren; jene angeblichen Ereignisse sinken sofort ins Nichts, wenn dieser Glaube schwindet. „Wäre Christus nicht auferstanden, so wäre unser Glaube eitel", — dieses Wort bedeutet in Wahrheit: da wir dessen sicher sind, dass unser Glaube nicht eitel sein kann, dass wir *seines Werthes wegen* ihn niemals fallen lassen können und werden, so müssen wir auch glauben, dass Christus mit

Digitized by Google

seinem Geiste dem ewigen Gottesreich einverleibt ist, wie wir es zu werden hoffen; und so wird dem Apostel durch eine psychologisch begreifliche Verwendung des wirklichen innern Lebensvorgangs jeder Bericht einer Vision, und sein eignes verwandtes Erlebniss, erst *durch* den Glauben zu einer Glaubensstütze, die er nun den Ungläubigen mit Erfolg als Beleg vorhalten zu können glaubt (1. Kor. 15, 12 ff.).

30. Nach dieser Abweisung aller Glaubensstützen, die nicht im Inhaltswerthe der Religionsverkündigung liegen, wird uns die allgemein religionsgeschichtliche Erscheinung solcher äusserlicher Stützen, vorzüglich der *Wunder*, zunächst in den heiligen Urkunden, sodann in der anschliessenden Ueberlieferung und späteren Entwickelung, zum geschichtlichen Problem. Seine Lösung bietet sich aus dem Erkannten leicht von selbst. Drei Thatsachen dienen überdies dem so zu Schliessenden zur äusseren Bestätigung und Anknüpfung. Das aus dem bisher Erkannten zu Schliessende ist dies: die Wundergeschichten bezeichnen eine *Abweichung vom wahrhaft religiösen Interesse*, wie überhaupt jede Tendenz zu äusserlicher Stützung. Jene drei Thatsachen sind diese: 1) die Wundergeschichten entbehren allenthalben des Grades der *historischen Beglaubigung*, wie ihn sonst der Historiker für ganz unerlässlich hält, um etwas Erzähltes für wahre Geschichte nehmen zu können; insbesondere sind die *literarischen Quellen* sämmtlich in ihrer Entstehung, Zusammensetzung und Abfassungszeit unsicher, Gewirre von Räthseln, immer erneuter Gegenstand nie völlig befriedigter Untersuchung; 2) die Wunder werden in dem Masse reichlicher, übernatürlicher, gesuchter, materieller in Form und Werth, als die Religion nach rückwärts abliegt von den Religionen, die in der Geschichte als die geistigeren, sittlicheren, wahreren siegreich werden; 3) dasselbe zeigt sich in dem Masse nach vorwärts in der Zeit, je weiter die Entwickelung der Religionen sich entfernt von ihrer Gründung durch die Stifter, die dem Wunder so energisch abgeneigt waren. Kurz: *die Wundergeschichten sind proportional religiöser Niedrigkeit und religiösem Verfall.*

31. Es begreift sich hiernach der Doppelstrom, der die gesammte Religionsgeschichte durchzieht, und der insbesondre auch die heiligen Schriften aller Religionen, die solche besitzen, zwiespältig erscheinen lässt. Die primitivsten Religionen, die sich an das natürlichste menschliche Begehren, an die Wünsche des sinnlichen Naturmenschen anschlossen, konnten nur in der Macht höchster Befriedigung dieser Wünsche und bester Abwehr ihres Gegentheils die Uebermacht sehen, in deren Linie das Unbedingte, das Göttliche zu suchen war; auf dieser Linie liegt das *Wunder*, und die Religionspraxis ist hier Herbeiziehung des Wunders, *Zauberei*, im Dienste der Erdengüter, am meisten der sinnlichsten. Noch die Tartarenkhane haben nach dem Schauspiel von Disputationen zwischen Vertretern aller erreichbaren Religionen, auch des Christenthums, doch den Zauberkünsten ihrer Gaukler die stärkste Beweiskraft zuerkannt. Je mehr sich die Vorstellung zu erreichender Ziele, das Lebensideal, über dieses niederste Niveau erhebt, um so mehr tritt die Naturbewältigung im Gottesbegriffe zurück hinter einer göttlichen Ueberlegenheit, die den erhobenen Vorstellungen entspricht; Gott wird zum Herrn, der Gehorsam, Ehrfurcht fordert, Gesetze giebt, in Gesinnungen und sittlichen Thätigkeiten verehrt wird, bis er endlich selbst als Ausfluss aller Le-

Digitized by Google

bensgüter, selbst als Lebensideal gilt und das Leben mit ihm, in ihm, aus ihm zum höchsten Heile wird, durch das wir Sinnengüter verschmerzen, Uebel ertragen, die Naturgüter durch Geistesgüter überbieten oder mit diesen adelnd durchdringen. In demselben Masse lernt man für Uebel wie für Güter danken, sieht in Herstellung dieser, in Abwendung jener eine gottgegebene sittliche Aufgabe, im Ertragen des Mangelnden und Schweren religiöse Gottergebenheit; so muss das Verlangen nach Wundern zurücktreten und die Zauberpraxis schwinden. Hier setzt die *Wunderbekämpfung der Religionsstifter* ein, und der Bericht davon, den wir finden, bildet in den heiligen Urkunden und Traditionen die *eine* Strömung, die sich noch in spätester Zeit, wie dort im Zerduscht-Nameh (27), neben den fabelreichsten Abschnitten erhält. Die *andre* Strömung setzt fort, was aus dem Umkreise der niedern Standpuncte zu überwinden übrig geblieben war, es theilweise doch immerhin veredelnd, in ernsteren Geschmack, grössere sittliche Tiefe tauchend, symbolisch verwerthend, vielfach anknüpfend wohl auch an Thatsächliches, an Naturbeherrschung durch Geisteskraft, durch Gemüthsinnigkeit, durch Glaube, auch an Hypnotisches, Magnetisches, dessen die uns so wenig bekannten natürlichen Möglichkeiten noch gar Vieles enthalten mögen. Weiter artet diese *mythologische* Strömung bis zum Rückfalle auf tiefste Stufen der Zauberreligion aus, oder verfällt in spielendes Phantasiren, das auch die Tiefe des religiös-sittlichen Geschmackes verliert bis zu kindischem Gefasel. Gegenüber solchem Verfall haben dann *Reformatoren* und eine *protestantische* Strömung den ethisch-religiösen Ernst und die Geistesreinheit jener Religionsstifter zu erneuern und immer strenger durchzuführen, unter Anderem auch dadurch, dass sie die inzwischen eingerissene Meinung bekämpfen, man könne und solle durch die sinnlichen Lockmittel der Wunder — wie anders, als vorgeblicher Wunder! — die Selbstsucht zuerst fesseln, um erst nachher die höheren Ideale gleichsam einzuschwärzen.

32. Die solcher protestantischen sich widersetzende, das mythologische Wesen streitbar verfechtende, krampfhaft durchsetzen wollende Tendenz, die wir als *Katholicismus* kennen, zeigt überall den Zusammenhang mit der wundersuchenden Religionsart. Soweit uns jetzt nur *erzählte* Wunder, also nicht unmittelbare äussere Geschichtsthatsachen, sondern *literarische* Thatsachen zu Gebote stehen, muss die Wunderkirche ausser dem ersten Inspirationswunder auch Uebersetzungswunder und inspirirte Auslegung einführen; sie muss aber auch dafür sorgen, dass möglichst die gegenwärtige Erfahrung uns Wunder zeigt, durch die sich der gegenwärtige Träger oder Fortleiter der Offenbarung als solcher beglaubigen soll. Die *Kirche* ist dieser Träger; durch sie erst erkennen wir den Werth ihrer Ueberlieferungen und ihrer Urkunden. Natürlich ist die Wunderkirche unbedingte Gegnerin der *Kritik*, d. h. der *Untersuchung* ihrer Aussagen und ihrer geheiligten Quellen auf ihren *Wahrheitsgehalt* oder ihren *Idealwerth*. Sie fürchtet von solcher Vertiefung und Verinnerlichung des Massstabs für die Göttlichkeit mit richtiger Schätzung den Verlust und Untergang jener äusserlichen Beglaubigungsmittel, an denen ihr Alles gelegen scheint. Die Argumente aus Alterthum, Dauer, Ansehen und Macht geniessen entsprechende Pflege; ihnen dient der *principielle Conservativismus* und die sorgfältigste, hartnäckigste, klüglichste *Machtpolitik*. Der Gedanke an den inneren Werth der Sache, an Wahrheit, Gemüthsleben,

Digitized by Google

geistige Güter, an den eigentlichen *Zweck* der Religion, ist in Gefahr, vergessen zu werden.

33. So lange und so weit diese katholischen Züge in *protestantischer* Theologie und protestantischem Kirchenwesen noch fortbestehen, haben wir keinen reinen Protestantismus vor uns, sondern eine Halbheit, über welche die Weiterentwickelung hinauszuheben hat. Nach allem Gesagten kann uns für die Religionserkenntniss im Sinne unsrer Religionsphilosophie (5), also für die Erkenntniss des Religionsideals, nur eine *rein protestantische Theologie* als berechtigte Mitarbeiterin gelten, worunter wir nur die verstehen, welche die direct an einem Religionsinhalte erweckten *Werthurtheile*, zu einem *praktischen Offenbarungsglauben* verdichtet, als Quelle für theoretische Postulate verwerthet, um diese zu höchstmöglicher wissenschaftlicher Sicherheit zu bringen (9 f.). Treffend und schön nennt die theologische Sprache diesen innerlichen, inhaltlichen Glaubensgrund das *Zeugniss des heiligen Geistes*: die mächtige, unsre Persönlichkeit an tiefster Stelle und in ihrer einheitlichen Totalität erfüllende Schätzung eines Inhalts als eines „heiligen", d. h. Gottes so einzig würdigen, dass wir nur Gott selbst für den Offenbarer halten können. Aber derselbe heilige Geist treibt endlich auch dazu, soweit Menschenkraft reichen kann, den Uebergang vom Glauben zum *Wissen* zu suchen. Auch im stärksten, ungebrochensten praktischen Gemüthsglauben „glauben" wir nur Gott zu haben; ein strenger Sprachgebrauch verbietet uns, das Wort „Wissen" damit zu vertauschen, und straft uns mit dem Vorwurfe einer rhetorischen Uebertreibung, einer Unwahrhaftigkeit, wenn wir es thun. Denn ein Werthurtheil, das unser Bewusstsein erfüllt, ist, als Gegenstand des *Wissens* betrachtet, nichts Weiteres als ein Erlebniss unsrer Einzelpersönlichkeit in diesem bestimmten Momente und andrer solcher Persönlichkeiten im gleichen oder in andern Momenten. Der Gedanke, dass darin *Gott* zu uns spricht, ist kein Werthurtheil mehr, sondern ein *Seinsurtheil*, rein theoretischen Inhalts, und hat nicht eher den Werth einer *theoretischen Gewissheit*, d. i. eines *Wissens*, für uns, als bis er über den blossen Werth seiner psychischen Thatsächlichkeit hinausgehoben ist. Die Thatsache, *dass* wir diesen Gedanken in uns an ein Werthurtheil geknüpft finden, verleiht diesem Gedanken noch keine *Wahrheit*, geschweige *Wahrheitsgewissheit*: wir haben darin vorläufig nur *uns*, nicht *Gott*. Was aber das heilige Zeugniss unsres Gemüthsglaubens zu einem „heiligen" macht, ist dies, dass wir *Gott* suchten und *Gott* gefunden zu haben glauben. Bleibt dabei für die reine Wahrheitsgewissheit noch zweifelhaft, ob wir doch nicht etwa nur *uns* haben, nicht Gott, so treibt uns der „heilige Geist", unsre Glaubensgewissheit so weit, wie wir vermögen, in *Wissen* umzusetzen. Wir bleiben entschlossen, den praktischen Glauben festzuhalten, soweit diese Umsetzung nicht gelingt und soweit nicht seine Nichtigkeit zum Wissen erhoben ist. So *endigt* die oben gezeichnete, von uns anerkannte, rein protestantische *theologische Methode* eben da, wo die *philosophische*, unsre Religionsphilosophie insbesondre, *anfängt*. Der heilige Geist „leitet in alle Wahrheit" (Joh. 16, 13) und „der Protestantismus ist seiner Natur nach mit der Wissenschaft verwandt". Die Philosophie wird damit umgekehrt *enden*, dass sie ihre Resultate mit den Aussagen des Werthgefühls und des Gemüthsglaubens vergleicht und, wo möglich, als ihnen nothwendig gleich erweist. Beide Wege sind zuletzt nur in der Reihenfolge

Digitized by Google

ihrer Theile verschieden, wie eine Erdumseglung in östlicher von einer solchen in westlicher Richtung mit gleichen Stationen und gleichem Ziel. Die menschliche Unsicherheit verlangt, *alle* möglichen Wege in *allen* Richtungen auszugehen. Unsre Religionsphilosophie ist der Versuch einer Religionserkenntniss im Sinne des Ideals (1 ff.) ohne Glaubensgrundlage.

Digitized by Google

I.

Der allgemeine Begriff des Religionsideals.

34. Unsre Einleitung hat für den Inhalt des Religionsbegriffs nur an den Sprachgebrauch erinnert (1) und konnte damit ausreichen, um die Abgrenzung unsrer Religionsphilosophie gegen andre Behandlungen des gleichen Stoffs, nach Fragstellung und Methode, zu gewinnen. Wir nannten unsre Wissenschaft die vom *Religionsideale als solchem* (2, 4). Jedes Ideal tritt in unserm Innern auf als ein Ziel des Begehrens, des Wollens, des Strebens: wir möchten es besitzen, erreichen, herstellen, erhalten. Geht der Trieb zum Ideal überall auf das Vollkommene, so fragt sich, durch welche besondern Bestimmungen hier das ersehnte Vollkommene den Namen *Religion* erhält. Der Gegenstand soll hier zu selbständiger, isolirter Betrachtung kommen; wir empfangen seinen Begriff nicht aus vorher ermittelten Resultaten; am Anfange wissen wir Nichts als dass in uns jener Trieb zu idealer Religion waltet. Dieses thatsächliche psychische Willensphänomen ist hier allein der empirische Ansatz, den jede in solcher Vereinzelung dargestellte Wissenschaft verlangt, um einen Gegenstand zu haben. Jenes Willensphänomen beschäftigt uns hier aber nur nach der Seite seines *Zielinhalts*; wir fragen: *was* begehren und erstreben wir, wenn wir „vollkommene Religion" erstreben? Diese Frage besagt zunächst nur: was wollen wir uns hier bei diesen Worten denken, wie verstehen wir sie?

35. Wir wollen keinen neuen Wortgebrauch einführen; aber das gewöhnliche Leben begrenzt die Worte weniger scharf, als die Wissenschaft es verlangen muss; wir haben die gewohnte Bedeutung von Allem zu befreien, was sie mit anderen Begriffssphären vermengt, und haben von mehrfachen Bedeutungen nur die festzuhalten, in der der Anlass zur Wahl des einen und selben Wortes am sichtlichsten hervortritt. Sodann sind wir durch unser Problem auf eine Bedeutung des Wortes gewiesen, die sich mit dem Begriffe des Idealen oder Vollkommenen verknüpfen lässt. Wir stellen hiernach zunächst fest: „Religion" bedeutet ein Verhältniss menschlicher oder menschenähnlich gedachter Wesen zu einer diesen übergeordneten Daseinssphäre, welche von der Religion selbst die *göttliche* genannt wird, darum, weil sie über dieser Sphäre keine wiederum ihr übergeordnete kennt. Diesen Begriff der Religion erkennen wir auch im Einklange mit dem herkömmlichen, der die Aussonderung der geschichtlich so zu nennenden Religionserscheinungen trägt. Mag eine solche geschichtliche „Religion" vielleicht hier oder da innerhalb der Sphäre des Göttlichen Rangstufen angenommen haben und noch annehmen,

Digitized by Google

diese Sphäre als Ganzes bleibt ihr die höchste; und mag sie bisweilen Menschen in diese Sphäre erhoben, vergöttert haben, immer stellte sie dann wieder Menschen oder andre, menschenähnlich gedachte Wesen zu diesen Gottmenschen in das Verhältniss, das wir „Religion" nannten, und auch innerhalb des Gesammtwesens eines vergötterten Menschen unterschied sie wieder sein „Menschliches", das untergeordnet blieb dem einwohnenden „Göttlichen" und wieder in religiöser Weise dazu in Verhältniss gestellt war. Zweierlei bleibt noch unbestimmt: was heisst *übergeordnet, Höchstes?* — und: *welches* menschliche Verhältniss zu diesem soll Religion heissen?

36. Die Antwort auf die erste Frage hängt ab von der Beantwortung der zweiten, denn nur von *dem* Höchsten kann bei der Religion die Rede sein, welches in Rücksicht auf das *religiöse* Verhältniss das Höchste ist. Soll nun der Begriff dieses Verhältnisses eine Eigenthümlichkeit bewahren, die zu einer besonderen Benennung berechtigt, so müssen wir aus dem Sprachgebrauche Alles entfernen, was bereits andere, deutlich entsprechende Worte zu seiner eigenthümlichen Bezeichnung besitzt, und dürfen nur übrig behalten, was eine besondere Bezeichnung mit dem Namen „Religion" herausfordert. Dies ist keineswegs der Fall bei *jeder* Beziehung des Menschen zu jener höchsten Daseinssphäre. Gehen wir den denkbaren Arten solcher Beziehungen nach, so werden wir zuerst den Gegensatz zwischen *äusserlichen* und *innerlichen* Beziehungen gewahr, solchen, welchen unser Leib mit seinen Gliedern zum Bethätigungsmittel dient, und solchen, welche sich im geistigen Innern des Menschen, in der Region des unmittelbaren Selbstbewusstseins, ausleben. Darüber hinaus können wir noch an *Verbindungen* beider Beziehungsweisen denken, und endlich auch an eine hinter dem bewussten Innern liegende, dunkle, *unbewusste* Innerlichkeit und an deren Verbindungen mit jenen zwei ersten Arten der Erscheinung.

37. Niemals kann in blossen *äussern* Bethätigungen, Handlungen nach aussen oder leiblichen Eindrücken von aussen, die Religion gesucht werden; die Beziehung zum Höchsten, die für die Religion wesentlich ist, hat ihren Sitz *im Innern*, in der Auffassung zum Mindesten, durch die wir ein Höchstes als Höchstes beurtheilen und es zu äusseren Handlungen oder Eindrücken hinzudenken. Dieses Denken mag unklar sein, phantastisch, gefühlsmässig; fehlen kann es nicht. Ebenso wenig kann Religion auf ein *Unbewusstes* im Hintergrunde innerer, seelischer Erscheinungen beschränkt sein; sie mag daraus fliessen, mag dadurch bedingt sein, ja mag dadurch allen ihren Inhalt empfangen, doch ist sie nicht eher Religion für uns und nicht eher als Religion verwirklicht, als bis sie in irgendwelcher Gestalt aus diesem dunkeln Hintergrunde hervortritt. Religion ist also *inneres* Leben, das erst von da aus nach aussen tritt, und äussere Eindrücke werden erst zu Religion, wenn sie ein inneres Leben erregen. Wir werden noch weiter getrieben. Niemand wird zögern, gewisse lediglich im Innern verbleibende Regungen, Gefühle, Gedanken, Wollungen *religiös* zu nennen, die ihrer Art nach nicht äusserlich werden können, oder es nicht nöthig haben, oder, wenn sie es eigentlich sollten, doch zur Zeit nicht Gelegenheit dazu finden. Religion ist also *wesentlich inneres Leben*, das nur unter Umständen äusserlich werden kann, soll oder muss. Aber *welches* innere Leben? Wir wissen jetzt nur: auf das Höchste, das Göttliche bezogenes inneres Leben.

Digitized by Google

38. Wir verlangten, dass *gedacht* werde an das Göttliche. Aber nicht jegliches Denken nennen wir *religiös*, und thäte mans, überall wo nur eben der gedachte Gegenstand das Göttliche ist, so müssten wir nach unsrem Kanon der Ausscheidung (36) dies verbieten, weil es ein Denken des Göttlichen giebt, das schon seine besondere, gute, eigenthümliche Benennung hat, also nicht der besondern Benennung „religiös" bedarf. So vor Allem das *wissenschaftliche* Denken, und mit ihm alles auch noch nicht in reine, strenge Wissenschaftsform gegossene Denken, das doch den gleichen Zweck verfolgt mit der Wissenschaft, den Zweck *wahrer Erkenntniss um ihrer selbst willen*, also: alles rein *theoretische* Denken. Hinter diesem aber liegt ein Trieb und Wille, der sich rein auf das Erkenntnissziel richtet. Also auch diese Willensrichtung, rein für sich genommen, dürfen wir nicht *religiös*, ihr Walten, wie ihre Ergebnisse, nicht *Religion* nennen. Aber es hat seinen guten, tiefer liegenden Grund, dass der Sprachgebrauch für besonders bestimmte Zieltendenzen und hohe Güter, wie z. B. für Wissen und Wissensstreben, seine besondern Namen hat, dagegen im Worte „Religion" ein besonderes Wort schuf für ein Lebensideal, das sich gegen alle Einschränkungen in einzelbestimmte Lebensformen sträubt. Wir werden diesen tieferen Grund immer deutlicher kennen lernen, je weiter wir der hier angesponnenen Untersuchung folgen.

39. Ist Religion nicht ein theoretisches Wissen und Denken, so wohl ein *praktisches Denken*, ein Denken, welches durchaus aufgeht in Vorbereitung zu Handlungen nach aussen oder zu Aufnahmen von aussen in Beziehung zum Göttlichen? Aber wir bemerkten schon, dass das Aussenleben wegfallen kann und doch Religion übrig bleibt (37). Also ein praktisches Denken mit bald innerlichen, bald äusseren Zwecken? Kann aber ein Streben noch Religion heissen, das äussere Zwecke hat, wenn doch das Wesentliche der Religion das Innenleben ist? Und was könnten überhaupt die äusseren Zwecke sein? In Wahrheit giebt es gar keine äusseren Zwecke. Was man so nennt, sind überall nur *Mittel*. Beschaffung von Nährstoffen, Wohnungen, Schutz, Gesundheit ist Herstellen von Mitteln für einen Gesammtzweck, den wir in dem Begriffe des menschlichen *Wohls* zusammenfassen. Eben dahin mündet auch das Schaffen von Einrichtungen des irdischen Gemeinschaftslebens, die Ordnung des Familien-, des Gemeinde- und Staatsverhältnisses, die Gliederung der Gesellschaft. Man muss zuletzt dahin auch rechnen alles auf Wissenserwerb und auf Schönheit und Kunst gerichtete Thun, selbst wenn das Wissen und die Schönheit nicht wieder Mittel für Anderes, sondern *Selbstzwecke* heissen sollen. Sie sind dann doch eigentlich nur *directe* Mittel, im Gegensatze zu anderen, nur indirecten, für einen durch sie gewonnenen *Befriedigungszustand*, der eben deshalb, weil er dies ist, unter den Allgemeinbegriff des *Wohls* fällt. Alles Wohl aber ist nur insofern Wohl, als es *empfunden* wird in dieser Eigenschaft; es ist gefühlter Befriedigungszustand, *Wohlgefühl*, und jede Empfindung ist im *Innern* des empfindenden Wesens. Aeussere Zwecke würden hiernach etwa die Wohlgefühle *fremder* Wesen, innerer Zweck im Besondern unser *eignes* Wohl genannt werden können. Nun soll Religion ein solcher praktischer Zweckbetrieb heissen, der an den *Gottesgedanken* in uns gebunden ist. In welchem Sinne? Etwa die Richtung auf das Wohl *Gottes?* Wollen wir in der Religion ein Ziel für Gott erobern und herstellen, Gott

Digitized by Google

von Uebeln erlösen, wie Ed. v. Hartmann lehrt? Oder wollen wir ihn als Mittel brauchen, seinen Willen kennen lernen, bedenken und uns vorhalten im Erstreben eignen und fremden creatürlichen Wohls, wie viele Neuere dies im Religionsbegriff als wesentlich fanden?

40. Wenn das reine, wahre *Erkennen* Gottes, immerhin um auch hierdurch einen Befriedigungszustand, also eine Art Wohl in uns und Anderen zu erreichen, Religion genannt wurde, so hatte man doch Gott oder jene bei der Religion überall gemeinte übergeordnetste Daseinssphäre wenigstens in ihrer höchsten Stellung belassen, man begehrte und erstrebte *Gott selbst*, in der Form des Wissens, als höchsten Gegenstand der Befriedigung; wir legten nur Widerspruch ein wegen verengten und ablenkenden Sprachgebrauchs (38). Aber soll es Religion heissen, Gott in irgend einer Weise zum *Mittel* zu brauchen für Zwecke, deren Inhalt er nicht wieder *selbst* ist, für ein Wohl, das nicht unmittelbar durch ihn selbst, sofern er das *höchste Gut selbst* ist, uns oder Anderen zum Gefühl kommt, so haben wir, auch wenn der Sprachgebrauch noch so sehr stimmte, Einspruch zu erheben im Hinblicke auf die von uns gesuchte vollkommene, wahre, ideale Religion. Der *historische* Religionsbegriff mag in grosser Ausdehnung zu dieser Auffassung stimmen (1 f.), der *ideale* niemals. Es wäre damit die Beziehung zum Göttlichen, zum Höchsten, aus der Religion gestrichen; die Religion wäre in Etwas gefunden, das ihrem eigenen Begriff zuwider ist, in Etwas, das sich selbst aufhebt. Die ideale Religion kann nicht in Etwas bestehen, das den Religionsbegriff aufhebt. Wird Gott zum *Mittel* gesucht für Zwecke, deren Inhalt nicht in ihm selbst liegt, so sind diese Zwecke höher, werthvoller, gebietender für uns, als er selbst, er ist diesen Zwecken untergeordnet worden durch uns, ist uns also nicht mehr das Höchste, nicht Gott. Gleiches müssen wir einwenden, wenn die Religion im Dienste für Gottes eignes Heil, für die *Gotteserlösung*, bestehen soll: da sind wir die Herren, Gott ist geknechtet von Uebeln oder abhängig von Bedürfnissen und noch dazu gebunden an unsre Hilfe, *wir* sind für *ihn* das Höhere, das Höchste, wir sind *seine* Götter, er fleht uns um Erbarmen an, der Gottesbegriff ist verschwunden.

41. Es bleibt von der „praktischen" Religion nur übrig, dass sie den *Inhalt Gottes selbst* zu erfassen suchte, um ihn unsrem und fremdem Leben als eignen *Wohlsinhalt*, als *höchstes Gut*, in höchstem Befriedigungsgefühl, anzueignen, durch innere und äussere Handlungen, welche dazu als geeignete Mittel erscheinen: Religion wäre Streben nach *Gottseligkeit*, ihr Ziel Geniessen dieser Seligkeit, *Gotteslust* (39). Diese Auffassung könnte man zusammenfassen wollen mit dem Streben nach Gotte*serkenntniss*, indem man in dieser selbst allein den vollen Gottesbesitz und die volle Gottseligkeit, das höchste Gut, fände, wie dies häufig im Alterthum, auch bei Philosophen neuerer Zeit geschehen ist. Gegen diese Vereinseitigung war zunächst der Sprachgebrauch, der für die Wissenslust und ihr Erstreben bereits eigne Namen hat und des Religionsnamens also dafür nicht bedarf (38). Aber es ist dagegen auch geltend zu machen, hier am gegenwärtigen Puncte unsrer Untersuchung, dass, wenn das Ziel in die Gott*seligkeit* gesetzt ist, eine hier völlig unmotivirte Annahme den Quell derselben auf das *Erkennen* beschränkt, als wäre man schon im Besitze eines sicheren Gottesbegriffs der Art, dass aller Inhalt Gottes im *Wissen* sich darböte, also Gott selbst gar nichts Weiteres

Digitized by Google

wäre als ein Erkenntnissgegenstand, wie er denn von jenen Philosophen, welche die Religion und die Gottseligkeit so bestimmten, consequent immer gleichgesetzt worden ist der *reinen Vernunft*. Hier haben wir noch keinen bestimmteren Gottesbegriff als den des Höchsten. Wir können deshalb hier die jetzt zu beurtheilende Bestimmung des Religionsbegriffs nur so fassen: Religion sei das Suchen und Gewinnen der *Gottseligkeit in ihrer Totalität*; denn im Religionsbegriffe liegt an und für sich Nichts von Abtrennung irgend einer besonderen, einzelnen Seite des Göttlichen, auf die sich die Religion bezöge.

42. Immerhin aber bleibt auch an einem so bestimmten Religionsbegriffe etwas Einseitiges und Unberechtigtes haften, was uns jedesfalls veranlassen muss, aus dem Interesse an der *idealen* Religion uns dagegen zu wehren, möchte auch ein Begriff, der von der blossen factischen, historischen Beschaffenheit der Religionen abgezogen wäre, jene Gestalt festhalten dürfen, wenn er nur dem häufigst und breitest und offenst Erscheinenden entnommen ist. Wir müssen auch hier in der Beziehung zum Göttlichen, zum Höchsten, ein Hinderniss dagegen finden, dieser Beziehung im Religionsbegriffe einen Beisatz zu geben, der die Religion als eine Benutzung des Gottesinhalts erscheinen lässt für Zwecke, von denen man von vorn herein noch gar nicht wissen kann, ob sie im Wesen jenes höchst Uebergeordneten liegen. Wir werden bald sehen, wie nahe es dem Religiösen allerdings liegen muss, sein eignes und das Befriedigungsgefühl Anderer in die göttlichen Ziele eingeschlossen zu glauben, und wie grosses Recht er dazu hat. Aber ist es das Höchste, Uebergeordnetste, wozu in der Religion eine Beziehung oder ein Verhältniss des Menschen verwirklicht sein soll, so kann und so darf der ideale Religionsbegriff, der in sich widerspruchsfreie Religionsbegriff, Nichts enthalten, was dieses Uebergeordnetste in irgend einem Sinne *unterordnet*, unter einen Massstab, Gesichtspunct oder Zweck stellt, den das sich angeblich „unterordnende" Wesen mitbringt und anlegt. Wir müssen auf die Frage, welches Verhältniss zum Göttlichen Religion sei, antworten: keinesfalls ein solches, in dem das für dieses Verhältniss grundwesentliche Uebergeordnetsein ins Untergeordnetsein umschlägt. Darum ist aus dem Grundbegriffe der idealen Religion auch der Hinblick auf die von uns gewünschte, gewollte *Seligkeit* oder *Gefühlsbefriedigung* zu entfernen, um erst in der weiteren Ausführung der Religion, wenn möglich, darauf zurückgeführt zu werden. Man bedenke noch dies: sollen wir eigne oder fremde oder Aller Seligkeit, und in welcher Begrenzung die eigne mit der fremden verbunden im Auge haben? — sollen *wir* in der Religion hierüber nach *unsren* Massstäben entscheiden? — hiesse das nicht eben, das Höchste uns unterordnen? — muss nicht vielmehr die religiöse Entscheidung über diese Frage nach der Seligkeitsvertheilung aus dem Wesen *Gottes* beantwortet werden, also vorher, ehe Gottes Wesen sich uns erschlossen hat, unentschieden bleiben, unentschieden in dem Grade, dass selbst offen bleibt, ob überhaupt „Seligkeit" in Betracht kommen wird? Mit Einem Worte: menschliches Verhältniss zu Gott, also auch und vor Allem *religiöses* Verhältniss, kann nur *Unterordnung schlechthin* sein, und alle Wiedereinsetzung in die zunächst preisgegebenen Rechte und Wünsche muss vorläufig abgewartet werden. „Wer sein Leben lässt, der wird es finden."

Digitized by Google

43. Wir sind durch den Versuch, im *praktischen* Denken ans Göttliche den Sitz der Religion zu finden, auf das Seligkeitsgefühl, auf die Gottseligkeit als den dabei einzig denkbaren „praktischen" Zielpunct gedrängt worden (39 ff.). Dieser Zielpunct kann sehr wohl der *ästhetische* heissen, der des *Gefühlsideals*, und so wäre denn die „praktisch" gefasste Religion eigentlich eine „ästhetisch" gefasste. Wer dies von vorn herein einsieht, dass alles sogenannte praktische Wollen zuletzt sein Ziel in einem Gefühlsideale hat, könnte direct unter „Religion" das vollendete Besitzen dieses Gefühlsideals verstehen wollen und würde dann die *ästhetische* Einseitigkeit des Religionsbegriffs vollkommen rein darstellen. Ebenso kann auch ein dem Praktischen von vorn herein weniger zugewandter oder sonstwie in der Religion dem Gefühlsmoment besonders zugeneigter Sinn in dem *Fühlen* des Göttlichen die Religion sehen und in der Vollendung, Reinheit, Stärke dieses Fühlens ihr Ideal. Diese Vereinseitigung stellt sich zu einem Gegensatzpaare zusammen mit der *theoretischen* Vereinseitigung (38). Beide sind von uns abgewiesen. Wir könnten uns in dem zweiten Falle auch ebenso einfach auf den Sprachgebrauch berufen, wie in dem ersten, und sagen: für das *ästhetische* Ideal *als solches* giebt es schon Bezeichnungen, ebenso wie für das Wollen desselben, fassen wir es nun zuständlich als „Seligkeit" oder „Genuss", oder gegenständlich im weitesten Sinne als „Schönheit"; es ist also kein Bedürfniss, dafür den eigenthümlichen Namen „Religion" zu schaffen, auch nicht, wo man wie Platon und Winckelmann die höchste Schönheit in Gott fände. Denn ein besonderes, eigenthümliches Verhältniss wäre dann durch diesen Namen nicht ausgedrückt. Wohl aber ist ein Bedürfniss da, einen besonderen, eignen Ausdruck zu haben für das Verhältniss *zu Gott als Gott*, ohne jede Specification, das Verhältniss der „Unterordnung schlechthin".

44. Diese „Unterordnung schlechthin" bedarf doch aber einer bestimmten menschlichen Erscheinungsweise, die, eben weil Religion ein menschliches Verhältniss sein soll, mit zum Religionsbegriffe gehören muss. Sich unterordnen, wird man sagen, ist immer vor Allem: sich unterordnen *wollen*, und so wäre die Religion in ihrer Wurzel *Wille*, auf Gott gerichtet, ohne ein zuvorbestimmtes Ziel, ohne zuvorbestimmten Wunsch, ohne zuvorbestimmte Auswahl irgend einer Seite des Göttlichen. Ist nun Wollen immer *praktisches* Verhalten, so wären wir hier eigentlich erst im Praktischen *an sich*, während wir vorher durch das Praktische, sofern es lediglich als Bewegung zu gewissen Endzielen hin verstanden wurde, ins Aesthetische geworfen worden waren. Hiermit rückt ein drittes Ideal, nach dem theoretischen und ästhetischen, in die Nähe, das *ethische* Ideal, und dieses scheint, in seiner ganzen Reinheit gefasst, so recht das zu sein, was unsern zuletzt gefundenen Begriff der „Unterordnung schlechthin" deckt; denn man soll nicht fragen, wenn man *das Gute als solches* sucht, was für ein besonderes Ziel damit erreicht werde, auch nicht, ob Seligkeit oder das Gegentheil dabei herauskomme, sondern vielmehr, *welche* Ziele gewollt werden *sollen*, *dürfen*, *nicht sollen*, *nicht dürfen*, schlechthin und unbedingt. Giebt es eine reinere Unterordnung für das Wollen, als die Unterordnung unter ein unbedingtes Sollen, nur eben weil es dies ist? Man darf sich gewiss nicht wundern, wenn es Religionsphilosophien giebt, die gerade im gleichen Festhalten mit uns an der zuletzt

Digitized by Google

gefundenen Grundbestimmung dahin gekommen sind, zu erklären: Religion ist *ethisches Wollen*, d. i. Wollen des *unbedingt Gesollten als solchen*.

45. Ganz gewiss liegt in einem solchen Wollen die Anerkennung eines schlechthin Höchsten und die Unterordnung unter dieses. Dennoch fällt daran eine scharfe Bestimmtheit und Ausschliesslichkeit auf, zu der man im allgemeinen Religionsbegriffe, auch im idealen Sinne, die Anknüpfung nicht zu finden vermag. Die Sprache hat für die Willensunterordnung unter ein unbedingtes Sollen den Namen *Moralität*. Warum dazu ausserdem noch den Namen „Religion" verwenden? Dies könnte sich nur rechtfertigen, wenn man zuvor erkannt hätte, dass im Begriffe des unbedingten Sollens der Begriff des Höchsten erschöpft sei und dass zu diesem ein anderes Verhältniss der Creatur als das Willensverhältniss der reinen Unterordnung sonach undenkbar wäre. Correcter würde aber selbst dann zu sagen sein, dass man „die Religion" in ihrer Eigenheit fallen lasse und in „Moral" aufgehen lasse, wie dem analog Goethe — der übrigens in manchem andern Worte deutlich zeigt, dass er das Eigne der Religion wohl kannte und würdigte — die Religion seinerseits in Kunst und Wissenschaft aufgehen lässt, wo er einmal gelegentlich hinwirft, wer „Wissenschaft" und „Kunst" habe, der habe daran in vollkommener Weise eben das, was die Anderen unter dem Namen „Religion" nur unvollkommen besitzen, aber vorläufig immerhin behalten möchten:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion!"

Ehe eine derartige Verzichtleistung auf etwas Besonderes, das „Religion" heissen soll, berechtigt wäre, müsste erkannt sein, dass der Gottesbegriff jede andre Seite des Höchsten ausschliesse als die, sei es des Wissensquells, oder des Schönheitsquells, oder beider zusammen, oder — wie in unserm jetzt betrachteten Falle — des höchsten Befehls für den Willen. Wird aber gleich von vorn herein eine solche Beschränkung in den Religionsbegriff und in das Religionsideal aufgenommen, so ist die Unterordnung schlechthin, die man dadurch recht bündig ausdrücken wollte, vielmehr alterirt; es ist auch dann von vorn herein dem Göttlichen und unserm Verhältnisse zu ihm eine bestimmte, von uns mitgebrachte Wendung gegeben, eine Wahl des Gesichtspunctes von uns aus getroffen, von uns dem Göttlichen Etwas vorgeschrieben, was in dem Begriffe des „religiösen" Verhaltens, als Verhaltens zum Uebergeordnetsten, doch an sich auf keine Weise entdeckt werden kann. Was berechtigt denn, im Voraus von diesem Verhalten der absoluten Unterordnung die Möglichkeit abzuschneiden, dass es in einer aufnehmenden, dankbar geniessenden Haltung bestehen könnte und in der freien Bewegung eines aus Gnade oder Liebe freigelassenen, durch kein unbedingtes Sollen bestimmten Wollens, oder etwa in der quietistischen Haltung gegenüber einem Gotte, der allein, nöthigend, aus sich selbst wirkt, der unser Wollen also gar nicht aufruft? Wollte man entgegnen, auch in diesen Fällen sei unsre Haltung Willensunterordnung unter ein *Sollen*, so hiesse dies mit Worten spielen und die Sachlage verzerren (wie z. B. Rauwenhoff thut); denn ein Gebrauchmachen von eingeräumter Freiheit, dargebotenem Genuss, oder ein willen-

Digitized by Google

loses Weichen gegenüber einer zwingenden fremden Wirkung, ist keine Erfüllung eines Sollgesetzes, keine Pflichtstellung. Der einseitig *ethische* Religionsbegriff ist also nicht weniger unberechtigt als der ausschliesslich *theoretische* oder *ästhetische* oder sonst welcher, der Inhalt und Form des Göttlichen ohne Weiteres vorausbestimmt. Der theoretische, der die Religion im Wissen sieht, beschränkt das Höchste auf die das Erkennen beherrschenden Vernunftgesetze (41), oder er nimmt Gott nur eben als Wissensgegenstand für die Religion in Beschlag, wie die Pflanze für die Botanik (38), bestimmt also das Wesen der Religion nicht aus dem grundlegenden Merkmale eines Verhältnisses zum Göttlichen, sondern aus dem fremden Merkmale der Wissenstendenz, welches aus dem Religionsbegriffe selbst und aus dem hervorgehobenen Grundmerkmale desselben auf keine Weise herauszuklauben ist. Das Entsprechende gilt von der voraussetzend und ausschliesslich herausgehobenen *ästhetischen*, *Gefühls-* oder *Genussform*. Diese kann auch ein Höchstes, Unbedingtes ergreifen und den suchenden Willen darauf verweisen: ein Seligkeits- oder Schönheitsideal, oder sie kann sich „Religion" nennen, wo eben gerade Gott ihr ergriffener Gegenstand ist (42 f.); in beiden Fällen bringt sie Gesichtspuncte mit, die im Religionsbegriffe *selbst* nicht entdeckt werden können.

46. Wir fragten: welches Verhältniss zum Göttlichen ist Religion? Als ob ein besonderes unter mehreren möglichen so genannt werden könnte. Es zeigte sich, dass jede solche Besonderung fremde Gesichtspuncte hervorbringt und die Unterordnung aufhebt, die jedesfalls im Begriffe eines Verhältnisses zum Höchsten liegen muss. Mit andern Worten: jene Fragstellung (35 f.) war schon falsch. Da im Begriffe „*religiöses* Verhältniss" eine Beschränkung oder Besonderung auf keine Weise liegt, vielmehr das Wort „religiös" nur eben dies wiederholt, dass der Beziehungspunct des Verhältnisses das Göttliche, das Höchste, Uebergeordnetste ist, so ist Religion nicht *ein*, sondern *das* Verhältniss zum Höchsten, und dieses Verhältniss schliesst nur den Begriff der *Unterordnung schlechthin* ein. Stehen bleibt indessen, dass auf Seiten des Menschen oder menschenähnlicher Wesen keine andre Form für solche Unterordnung gedacht werden kann als *das Wollen* — im allgemeinsten Sinne des Worts, als triebartiges, gefühlsmässiges, halbbewusstes oder vollbewusstes oder gar unbewusstes, jedesfalls als entscheidende Richtung auf ein *Ziel*, auf einen anzueignenden oder herzustellenden Gegenstand oder Zustand. Denn nicht nur das eigentliche Handeln, auch das Erkennen, auch das Geniessen, auch das Unterlassen, auch die quietistische Zurückhaltung, haben, wo sie im Menschen sich einstellen, eine darauf gerichtete *Willenstendenz* — in jenem allgemeinsten Sinne — hinter sich, und um so mehr müssen sie solche hinter sich haben, wenn es gilt, ein Ideal, einen Vollendungszustand in irgend einer Richtung herbeizuführen. Ferner bleibt stehen, dass keinesfalls ein Verharren in *unbewusster* Triebrichtung „Religion" heissen könnte, weil diesem jedesfalls *für den Träger selbst* das Merkzeichen der Unterordnung unter das Höchste fehlte, das er nur besitzen kann, wenn er irgendwie des Höchsten sich bewusst ist und seiner Unterordnung sich bewusst ist (37). So wäre denn Religion — und ideale Religion ebenso, nur in höchster Reinheit und Vollendung — im tiefsten Fundamente *bewusster Willenstrieb auf unbeschränkte Unterordnung unter das Göttliche*. Es ergiebt sich hier beiläufig

Digitized by Google

mit, dass schon jenes Wollen oder Suchen der vollkommenen Religion, wovon unsre ganze Untersuchung getragen ist (34), selbst zur vollkommenen Religion gehört, ja mit dem tiefsten Fundament, wie es sich uns soeben enthüllte, in Eins fällt.

47. Wären nun etwa die zurückgewiesenen Einseitigkeiten und die rechtlos hinzugebrachten Besonderungen in Gemässheit dieses Grundbegriffes corrigirt, wenn ideale Religion hiesse: die *Summe* aller jener Einzelbeziehungen zu Gott, in ihrer Vollendung? Volles Erkennen, volles Fühlen Gottes, Gottseligkeit und ästhetisches Gottschauen, volle Befolgung des Gottgewollten? Wissenschaft, gefühlte und phantasievolle Anschauung und Kunst, dazu Moral, in ihrer Vereinigung, im Bewusstsein ihres Getragenseins von höchsten Principien, in ihrer Verknüpfung mit dem höchsten Gegenstande? Unzweifelhaft richtig ist die Folgerung aus dem Bisherigen: *unbeschränkte* Unterordnung ist *ganze* Unterordnung. Der religiöse Grundtrieb oder Grundwille kann nur der Wille sein, das ganze Menschenwesen, Menschentreiben und Menschenthun, ja die ganze Welt untergeordnet zu sehen und unterordnen zu helfen dem Göttlichen, in dem Masse und in der Weise, als dies aus dem Wesen des Göttlichen folgt. Denn bliebe irgend Etwas im Menschen und in der Welt ausgenommen von solcher Unterordnung, so hätte dieses gottfremde Gebiet gleichsam einen anderen Gott, ein anderes Höchstes für sich, und das Höchste wäre nicht das Höchste schlechthin, da es Etwas neben sich hätte, das ihm die Herrschaft verengte. Hieraus ergiebt sich allerdings die angedeutete Totalität oder Summe als das geforderte Object des religiösen Grundwillens sehr leicht: es giebt keine andern Formen für uns, überhaupt, soweit wir denken können, keine andern Formen zur Verwirklichung des religiösen Verhältnisses als die des *Wollens*, *Fühlens*, *Erkennens Handelns*, hinzugerechnet Alles, was wieder nothwendig als Mittel sich ergiebt, um in diesen Formen zu leben und die Vollendung des religiösen Lebens durch sie zu gewinnen. Keine dieser Formen enthält irgend einen Widerspruch gegen den allgemeinen Begriff des Höchsten, des Uebergeordnetsten. Das *Erkennen* in Bezug auf dieses Höchste wäre der reine und volle Besitz seines Inhalts in unserm Wissen, und dazu gehörte von selbst der gleiche Besitz aller seiner Beziehungen zur Welt, also die Welterkenntniss in ihrer ganzen Ausdehnung — das Höchste wäre nicht das Höchste, wenn nicht auch die Welt an ihm hinge und durch seine Erkenntniss miterkannt würde —, also *die ganze Wahrheit*. Zudem ist das Erkennen, die völlige Aufschliessung des Göttlichen und seiner Weltverhältnisse, das vollkommene Mittel, um auch in irgend einer andern Form das Verhalten zum Göttlichen recht treffen, um es im Gefühle voll empfinden, im Wollen entsprechend gestalten zu können, und um der vollen und rechten Unterordnung unter das Göttliche gewiss zu sein. Das *Handeln*, worunter wir im Unterschiede von dem Thun des Erkennens und anderem *innern* Thun die Wirkung des Willens nach ausserhalb des eignen Innenlebens liegenden Puncten des Alls verstehen wollen, kann ebenso wie das Erkennen, wenn es von der Wahrheit abirrt, so seinerseits, wenn es gottwidrig ist, durch seinen Inhalt dem göttlichen Inhalte widersprechen; aber keineswegs durch seine blosse Form. Ist es nicht schon im bezeichneten Sinne „gehandelt", wenn wir auf äussere Puncte, unseres Leibes oder der Aussenwelt, eine Thätigkeit richten, die eine Abkehr von ungöttlichen

Digitized by Google

Zielen sich zum Zwecke setzt? Und sollte nicht jedesfalls das Handeln soweit zur Auswirkung des Gottgewollten gehören, als es eben wiederum die *Religion* auch im Innenleben andrer Menschen herzustellen sucht? Das *Fühlen* ist gar nicht fernzuhalten, sobald wir von einem Triebe belebt sind oder Etwas *wollen*, und es ist davon nicht fernzuhalten sogar in der Gestalt des *Befriedigungsgefühls*, in der Gestalt der *Lust zu* dem Gewollten, der *Lust am* Wollen und Handeln und der *Lust aus* dem Erreichten; denn Lust ist nichts Anderes als das Gefühl des lebendigen, gelingenden und gelungenen Triebs oder Wollens selbst, Unlust nichts Anderes als Gefühl der Hemmung, des Misslingens. Aber könnte nicht der recht erkannte Gott von uns fordern, jede Lust aufzugeben, zu ertödten, oder den Schmerz zu suchen? Das hiesse fordern, dass wir in der Unbefriedigung befriedigt wären, uns darin befriedigt fühlten, daran *Lust* hätten, — ein vollkommener Widerspruch. Beschränkungen allerdings müssen wir auch hier offen lassen, wie beim Erkennen, beim Handeln, in Beziehung auf eine mögliche gottwidrige Gefühlsbefriedigung; aber diese Form als solche kann nicht widergöttlich sein. Jedesfalls bleibt hiernach stehen: ist das religiöse Wollen das Wollen *totaler* Unterordnung unter Gott, so ist es in seinem Grundtriebe der entschlossene Wille, *alle* Gefässe dem göttlichen Inhalte darzubieten, die wir heranzubringen vermögen; und ist diese Totalität für uns erschöpfend ausgedrückt im Erkennen, Fühlen, Wollen und Handeln mit ihren sämmtlichen Mitteln, — so folgt: die ideale Religion ist in ihrem Grundtriebe jedesfalls das Wollen des Göttlichen in der Summe seiner Erfassungen durch *Erkennen, Fühlen und Handeln*, ohnehin und *von Grund aus durch Wollen.*

48. Aber ist Religion *nur* diese Summe, als blosse *Summe?* Es sträubt sich vom sprachgebräuchlichen Religionsbegriffe her entschieden Etwas in uns gegen diese Bestimmung; sie ist nicht treffend, sie schlägt nebenaus. Es wäre dann der religiöse Trieb nur ein Willensansatz Zielen gegenüber, die wir weder im Einzelnen noch im Ganzen Religion nennen. Sollte uns eine Ueberzeugung entstehen, der Art, dass wir von Religion eben nur dies übrig behielten: Wollen des Wahren, Schönen, Guten; Wollen höchster Erkenntniss, höchster Seligkeit, vollendetsten, besten Handelns, — so würden wir sprachgemässer sagen, dass wir die Religion aufgeben und an ihre *Stelle* dies setzen, als dass *dies* Religion *sei.* Geben wir uns näher Rechenschaft über den Unterschied, so finden wir leicht den engen Zusammenhang desselben mit dem Grundbegriffe der Religion, wie wir ihn von vorn herein fassten: ihr ist es um menschliches Verhältniss zum *Göttlichen*, zum *Höchsten* zu thun. Dort stellt sich dagegen eine Mehrheit von Zielen vor uns auf, deren jedes um *seines* Werthes willen uns zur Verfolgung aufruft, und natürlich zur Erreichung des Höchsten, des Unbedingten, auf jeder dieser Linien; unser Willenstrieb ist dann doch dem *Wahren*, dem *Schönen*, dem *Guten*, aber nicht dem *Göttlichen* zugewendet; nicht diesem *als solchem*, nicht ihm, weil es das Göttliche ist, sondern jenen Gütern, weil wir sie für etwas Erstrebenswerthes, Befriedigendes halten, und dem Göttlichen nur insofern, weil jedes Befriedigungsstreben in seiner Linie zu *unbedingter* Erfüllung strebt und weil wir annehmen müssen, dass das Höchste, das Göttliche, an Nichts von Dem Mangel haben und in Nichts von Dem unvollkommen sein könne, was wir strebenswerth finden, und auch für *alles* Höchste, Ideale, Beste die Normen

Digitized by Google

in sich enthalten müsse. Kurz: ist nur die Summe des vollendeten Erkennens, Fühlens, Wollens das im religiösen Grundtriebe gesetzte Ziel, so tritt das Göttliche als solches doch wieder in den Hintergrund, es wird Mittel, Träger, Ausgangspunct, ja, sofern Erkenntniss *Gottes*, Fühlen *göttlicher* Seligkeit, Wollen *göttlichen* Handelns gemeint ist, sogar Gegenstand und Inhalt des von uns Erstrebten, des von uns in einem bestimmten, vorgefassten Sinne Angeeigneten, aber es ist nicht *Selbstzweck*. Und solcher müsste es doch wohl sein, wenn es das „Höchste" ist, das schlechthin Unterordnung verlangt, und zu dem es also auf Seiten menschlicher Wesen kein anderes „Verhältniss" geben kann, als das der Hingebung auch im Sinne des *Ziels*.

49. Darum müssen wir in den idealen Begriff der Religion dies aufnehmen: sie ist *Triebrichtung auf das Göttliche als solches, um seiner willen*, abwartend, wie weit sich dieses entfalten werde zu einer Mehrheit von Gestalten, Thätigkeiten, Functionen, aber bereit, ihm *alle* Functionen zu Gebote zu stellen, und allerdings von vorn herein überzeugt, dass *alle* Functionen, die dem Höchsten zugänglich sind in uns, also Wollen, Erkennen, Fühlen, Handeln, auch das innerliche, phantasievolle Produciren, das den höchsten Gefühlen sich unterbaut, und alle Mittel zu allen den Hauptfunctionen, sich mit dem göttlichen Gehalte werden zu erfüllen haben, wenn die Religion sich voll auswirken soll (47). Aber sie geht nicht auf die *Summe* dieser Auswirkungen, sondern sie geht auf *das, was sich auswirkt* in dieser Summe; sie sucht nicht die Peripherie, sie will nicht aufgehen in die Peripherie, insofern fliehend das Centrum, sondern in ihr ist *das Centrum* gewollt, und sie geht also lediglich darauf, das *Göttliche als solches, weil* es dies ist, in das ihm entsprechende Verhältniss zum Menschen, oder vielmehr den Menschen in das ihm entsprechende Verhältniss zu jenem zu bringen. Sie wird Wahrheit, Seligkeit, Güte wollen, weil sie Formen des Göttlichen sind, oder weil sie der Verwirklichung des Göttlichen als solchen dienen, nicht das Göttliche, weil Wahrheit, Seligkeit oder Schönheit, gutes Handeln nicht ohne Hilfe und Inhalt des Göttlichen zu haben sind. Sie wird das Göttliche in seiner *einheitlichen Totalität* suchen, aber in dieser mangellos, darum in *alle* menschlichen Functionen eingegossen, soweit sie sich ihm öffnen; sie wird nicht direct die Summe der einzelnen Güter suchen, welche durch die Anwendung dieser Functionen auf göttlichen Inhalt entstehen. Sie sucht deshalb das Göttliche, als Centrum all dieses Einzelnen, auch in des Menschen *Centrum* aufzunehmen und breitet sich nach der Peripherie der menschlichen Lebensformen nur aus, um solches centrales Leben mit Gott zu vollenden und auszubauen; so zieht sie alles peripherisch Gewonnene immer wieder ins *Centrum* zurück und bezieht es darauf. Sie will *centrale* und sich immer wieder centralisirende *volle Gottesgemeinschaft, Leben in Gott und aus Gott und um Gottes willen, Gottinnigkeit*.

50. Alle Ziele, die im vollen Sinne des Worts Ziele sind, tragen den Charakter des Vollendeten, Vollkommenen, also des Unbeschränkten, des Unbedingten an sich. Sie würden sonst Etwas darstellen, worüber eben dasselbe Streben, durch das sie zu Zielen werden, noch weiter hinausgetrieben würde; dann aber könnten sie nicht mehr dessen Ziele heissen, im vollen, reinen Sinne dieses Begriffs. So sind alle wahrhaften Ziele von der Art des Göttlichen, sie sind in Gott vereinigt zu denken; denn Unbedingtes kann

Digitized by Google

niemals ausserhalb des Einen Unbedingten liegen, Mehreres der Art kann es nicht geben ohne gegenseitige Schmälerung, und Nichts kann von dem Einen Unbedingten gleichsam aussen liegen gelassen werden, das den Charakter der Unbedingtheit trägt. Darum kann das Zielstreben, das zunächst dem reflectirenden Bewusstsein wie ein Auseinandergehen in einzelne Richtungen erscheint und in dieser Vereinzelung dem Betrachter sich überall darbietet, doch nicht in solcher Vereinzelung sich völlig genügen. Das Streben nach Wahrem, Schönem, Gutem — um bei dieser populären Dreiheit zu bleiben — fährt auseinander, bis es sich darauf besinnt, dass es in Allem *Gott* sucht und *Gottes* Sein und Leben darstellen, es in sich und seiner Entfaltung wiederholen will. *Dieses* Wollen aber, wieder *für sich* betrachtet, ist *Religion.* Es fragt sich, ob nicht auch das Zielobject der Religion hiernach einen besonderen Namen erhalten könnte, der zu der bekannten Idealdreiheit des Wahren, Schönen, Guten — der peripherischen Dreiheit des Wissens-, Gefühls- und Praxis-Ideals — das centrale Ideal der Gottesgemeinschaft in ähnlicher prägnanter Bezeichnung hinzufügte. Wir finden den gleichen Gegensatz zwischen Peripherie und centraler Einheit in dem Begriffe des *Lebens.* Leben ist überall die Auswirkung von Triebrichtungen, aus einem einheitlichen Mittelpuncte ausstrahlend, in eine Mehrheit verschiedener Thätigkeiten und Zustände sich sondernd, um Ziele zu erreichen und zu verwirklichen, die als peripherische Ziele sich getrennt betrachten lassen von dem centralen Gute, das in jenem das ausgewirkte Leben tragenden *Keimtriebe selbst*, in seiner *Vollkraft, Herrschaft, Gesundheit* liegt. Auch hier zeigt sich die Verschiedenheit, dass man den Willen richten kann auf die einzelnen peripherischen Lebensgüter, welche aus der Entfaltung des Grundtriebes erwachsen, vereinzelt oder in ihrer Summe, oder auf die *centrale, einheitliche, in sich ganze Lebensentfaltung als solche selbst*, die in dem Eingehen in die Einzeltriebe nur die Formen ihres *eignen* Daseins hat. So giebt es überall, wo es Leben giebt, auch *das Lebensgut als solches*; wir sagen „ich will leben", ich will in Vollkraft, Herrschaft über die Gegenmächte, Hereinziehung aller dienenden Kräfte, in voller *Gesundheit* leben. Das so ideal vollendete *centrale* Lebensgut ist das gesunde, das *heile* Leben, das *Lebensheil.* Das Eigene der Religion war die Lebensrichtung auf Gott in solcher Centralität und Einheit; wir nennen deshalb das Religionsgut mit seinem besonderen Namen: das *göttliche Heil*, das *Heilsleben in Gott, aus Gott, mit Gott.* Ist denn aber das centrale Gut in diesem Sinne wirklich als ein *besonderes* denkbar? Ist es nicht bloss Mittel zum Zweck? „Lass mich dein Heil schauen!" singt Claudius, so recht aus der Tiefe des wahren religiösen Sehnens heraus. Meint er damit nicht das in allen seinen Wirkungen vollendete Gottesleben, mit allen seinen Gütern? Und doch denkt dieser Gebetsruf so wenig an einzelne Ziele des Wunsches, dass er wie entweiht scheint, wollte man ihm diese vorrechnen. Es kommt ihm darauf an, sie mit Gott und in Gott und so auch im eignen innern Mitleben mit Gott in gediegener Einheit zusammengefasst zu sehen, zu fühlen, zu erleben und darin das Doppelte zu besitzen: das Eine, Volle, Ganze des göttlichen Lebens, und darin die volle Bürgschaft, den Quell, seiner Entfaltung nach allen Seiten des in ihm geborgenen Reichthums. So ist *das Heil* zugleich vollendeter einheitlicher *Möglichkeitsquell* alles idealen Lebens und zugleich *zusammenfassende Einheit* dieses Lebens. Beides ist in

Digitized by Google

eigenthümlicher Weise als Seligkeit fühlbar, als unbedingtes Gut erstrebbar und geniessbar; also ist in der That *das Heil*, das Religionsziel, als besonderes Ziel zu denken und zu betrachten.

51. Dann aber muss es auch, bei all seiner Centralität, die es nur wie eine potentielle Grundlage, wie einen blossen Lebensquell, erscheinen lässt für anders zu nennende Einzelziele, — eine *besondere Wirklichkeitsform* haben, und diese kann dann nicht etwa nur ein historisch oder menschlich eben vorhandenes, aus Ursachen entstandenes, eben nur so hinzunehmendes Ding sein, sondern auch von ihr muss es eine *Idealgestalt* geben, die aus den Forderungen der idealen Religion als deren Verwirklichungsform sich ergiebt. Die Wurzel davon ist *Wollen*, *Trieb*, aus der Unbewusstheit der Anlage hervorquellend; denn das von der Religion gesuchte einheitliche Lebensgut ist vor Allem *Trieb* zu Gott, *Wollen* Gottes, wie die Religion selbst solcher Trieb, solches Wollen ist. Die Religion sucht also, indem sie Gott sucht als ein dem Menschen im Innern anzueignendes Lebensgut, im Grunde nur sich selbst, sie sucht ihre eigne Vollendung, oder schlichter: das religiöse Gottsuchen oder die religiöse Heilssehnsucht ist *schon selbst Heilsleben*, ist *schon selbst Gotthaben*. Es kann sich nur darum handeln, diesen Keim weiter aufzuschliessen. Schon in diesem blossen *Streben* nach Heil besitzen wir das Heil, besitzen wir die Lebensgemeinschaft mit Gott (Platon: ἴασις des ἔρως in der κοινωνία τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων, symp. 188 CD). Denn Gottes Leben, wie alles Leben, und so auch unser Leben mit Gott, ist im tiefsten Grunde Zielrichtung, also Triebleben, also Wollen, Entfaltung eines Anlagekeims durch den auf diese Entfaltung und ihre Ziele gerichteten *Willenstrieb*. Dieser Willenstrieb also ist selbst das Innerste, Tiefste dieses Lebens, ist dessen Grundbedingung, dessen *innerste Heilssubstanz*. Haben wir aber in der Religion unser Wollen im innersten Centrum unsres Seins auf Gott gerichtet, so wollen wir eben dasselbe, was Gott will, *sein* innerster Lebenskeim ist unser eigner: wir haben also schon in diesem Wollen und Suchen *selbst* das Heil, das wir suchen. Dieses Centrum aber, sagten wir, muss *seine ihm eigne Wirklichkeitsform* gewinnen. Und so bemerken wir denn, dass schon dieses Centrum selbst seine *eigne* peripherische Darstellung hat und auch in idealer Vollendung haben und behalten muss, die gleichsam *den innersten der concentrischen Lebenskreise* bildet, in die der Wellenschlag des religiösen Lebens nach der Peripherie zu sich auseinanderlegt. Da jeder Trieb auf Ziele geht, so schliesst er nothwendig zunächst unbewusst ein *Wissen* davon in sich, welches die Ziele seien, zu denen er hintreibt. Wie es möglich sei, ein Wissen zu denken, das dennoch „unbewusst" bleibt, ist eine psychologische Frage, die wir hier nicht in ihre Tiefen zu verfolgen brauchen. Unbewusstes Wissen erscheint als ein vollkommener Widerspruch, der aber schon sich zu lichten anfängt, wenn wir bedenken, dass die Unbewusstheit nicht bedeutet, dass wir von den *Gegenständen* Nichts wissen, sondern nur dies, dass wir von unsrem Wissen derselben nicht selbst wieder ein *besonderes* Wissen besitzen, dass unser Wissen nicht selbst wieder Gegenstand eines Wissens ist; es können sich Gegenstände in einem Wissen spiegeln, ohne dass dieses Wissen sich selbst wieder in einem neuen Wissen spiegelt. Indessen jedesfalls, wenn der Trieb, als Trieb schon, seine volle Stärke und seine ideale Vollkommenheit haben soll, wie wir es für das Religionsideal fordern, so

Digitized by Google

kann es bei seiner Unbewusstheit nicht bleiben, sondern er hat nur da volle Stärke, Sicherheit und Klarheit seiner Zielrichtung, wo er diese in das hellste *Bewusstsein* gerückt hat, das ihm erreichbar ist. Ferner ist er als Trieb immer schon *Lust;* die Lust gehört als Gefühl normaler Entfaltung selbst mit hinzu zu einer sich ihrem Inhalte gemäss entfaltenden Zielrichtung, und schon der beginnende Trieb ist solche Entfaltung, und er ist dies um so mehr, je kräftiger, gesünder, vollendeter er schon als blosser Trieb ist. Auch die Lust *zu Etwas* ist schon Lust, Befriedigung, Seligkeit (47). Aber der Trieb treibt weiter und darin besteht sein Wesen; dies Weitertreiben ist im Unterschiede von dem *Wurzel-* oder *Grundwillen*, der das innerste Wesen des Triebes ist, ein Wollen weiterer Verwirklichung des Ziels, ein *Handelnwollen*, sei es auch zunächst nur ein Hinausdrängen auf *inneres Handeln*, auf Weiterentfalten des Zielbewusstseins, auf productive Ausmalung des Gewollten und des mit Lust Ergriffenen, und dieses Drängen ist schon selbst ein inneres Handeln.

52. Für diese innerste Gewandung des Heilslebens bereits sind die Worte verwendbar, die unübertrefflich in dem Kernspruche des Paulus (1. Kor. 13, 13) das religiöse Ideal in einer mittleren Gestalt zwischen jener Keimgestalt und der des auch peripherisch vollendeten Heilsziels bezeichnen: „Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, das Grösste davon die Liebe". *Liebe* ist Trieb- oder Willensrichtung auf ein mit Inbrunst, Begeisterung, Sehnsucht erfasstes Ziel, — in diesem Sinne ist sie der religiöse Wurzel- oder Grundwille sowohl, als jenes die Dreiheit abschliessende, weitertreibende Handelnwollen, Anfang und Ende des religiösen Keims, insofern das Grösste, das Tragende und Abschliessende, das von Grund aus Leitende, das Hervorbringende, das Weitertreibende. *Glaube* ist in diesem Keimtriebe, wie er nicht sein konnte ohne ein irgendwie erfasstes Wissen, zunächst nur *unmittelbares*, als zweifellos ergriffenes Wissen vom Endziele, das er erstrebt, von Gott und seinem Heil. Es ist die im platonischen ἔρως liegende θεία μοῖρα, μανία, der ἐνθουσιασμός, die zwar keine eigentliche ἐπιστήμη bringen, aber doch eine ἀληθὴς oder ὀρθὴ δόξα in sich zu tragen vermögen, und die besonders den Weissagern und Dichtern, den Propheten und Priestern eignet, die darum „göttlich" heissen: Meno 99 f., symp. 203 f. Die Lust aber, da sie im religiösen Keimtriebe noch wesentlich Lust ist am Aufbrechen des Keims, ist hier wesentlich *Hoffnung*.

53. Ferner bringt die weitere Entfaltung des Triebes zur Knospe ihn in die Einwirkung von *Gegenmächten* hinein, in schwächende, hemmende, niederdrückende Einwirkungen, gegen die er sich zu wehren, zu erheben, sich durchzuarbeiten hat, und hier tritt demnach das Religionsleben wesentlich in die Phase des *Strebens*, in dem Bewusstsein und der schmerzlichen Empfindung des noch nicht erreichten, gefährdeten Heilszieles. Dennoch ist auch in diesem Stadium *Heil* möglich, für dieses Stadium in seiner Art vollendetes Heil, und bereits volle, ideale Religion, für dieses Stadium in seiner Art vollendete Religion. Der Gegensatz, um den es sich hier handelt, ist in jüngster Zeit häufig so ausgesprochen worden, als sei der Naturzusammenhang, in den der Mensch gestellt ist, und der die Erreichung seiner Wünsche hindert, seine Selbstbehauptung, seine Freiheit, seine Macht stört, das von der Religion zu Ueberwindende. Gewiss können auch Naturwirkungen zu

Digitized by Google

Gegenmächten der Religion werden, aber sie sind es nicht *eo ipso*, sie können auch fördernde Hebel der Religion sein, dankerregend, Freudigkeit in Gott erzeugend; und nicht alle Dinge, die durch Natur gestört werden, sind schon deshalb religiöse Ziele, weil sie gegen die Natur zu schützen sind; z. B. Selbstbehauptung, Freiheit, Macht, geschweige allgemeine Lebensbefriedigung, haben an und für sich im Grunde Nichts mit Religion zu thun; endlich giebt es sehr starke Gegenmächte gegen die Ziele der Religion, gegen das Heilsleben in Gott, welche auf „Natur" nicht zurückgeführt werden können, um so directer aber gerade sich auf Religion beziehen und Religionskämpfe veranlassen. Wenn durch tiefe und sehr allgemeine Erfahrung von der Herrschaft des Wahns und der Sünde und von allem Elend der Menschengeschichte oder durch irregeleitetes Grübeln Atheismus und Pessimismus in der Seele entsteht, der den Heilsgedanken selbst und seine Voraussetzung, den Gottesgedanken, als subjective Träume und Illusionen erscheinen lässt, wo ist da Wirkung der „Natur"? Andre kommen nicht zu solcher Denkrichtung, auch wenn die Natur ihnen noch so viel Uebel zufügt. Das gottentfremdende Uebel, die das Heilsziel fernrückende Macht, kann auch rein intellectueller Art sein, wie ein in Ungewissheit, Zweifel und lähmenden Gegengründen sich in sich selbst verzehrendes, gewissenhaftes Denken, ein faustischer Wahrheitsdrang. Selbst die ernsteste Gewissenspein gehört hierher, die unter der Macht eines vielleicht überspannten Vollkommenheitsideals keinen Frieden mit Gott und keinen Glauben an das Heil finden kann. Ueberhaupt nicht das Vermissen und Ersehnen irgendwelcher *nicht*-religiöser Güter kann uns religiös machen, sondern religiös im idealen Sinne, im Sinne der Religion, welche sein *soll*, sind wir nur durch das Wollen *religiöser* Güter, d. h. durch das Wollen des göttlichen Lebens. Dieses kann uns fehlen und seine Vorstellung uns zu ihm hintreiben, auch wenn alle Naturgüter und Weltgüter, auch Freiheit, Macht, Intelligenz, Schönheit, irdisch-menschliche Moralität, in mangelloser Fülle uns zu eigen sind. Gerade damit erst werden wir religiös, dass uns diese Güter nicht genügen. Umgekehrt, im grössten Mangel und unter drückendsten Natur- und Weltschmerzen, kann der göttliche Heilsbesitz in Gestalt der Religion unser innerstes Sein beseligend erfüllen, ohne doch die Befreiung von jenem Drucke zu bringen.

54. Der innerste Willenstrieb, der sich auf Gott richtet, das eigentliche Lebenscentrum der Religion, war im Keim schon das ganze, vollendete Heilsleben selbst; Religion als Mittel und das von ihr gewollte und erreichte Ziel, das Heil, fallen zusammen. In dieser Keimgestalt ist sie Trachten nach Gott, *Gottesliebe;* sie ist das „Schnappen nach Gott", wie es in jenem Verse Homers heisst (Od. 3, 48): πάντες θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι, und eben damit ist sie doch schon das *Haben* Gottes, in weitertreibender Keimgestalt, als Gotteskeim. Konnte sie schon in dieser Centralgestalt sich zu Glaube, Hoffnung und weitertreibender Liebe auseinanderlegen (52), so wird dies um so deutlicher, wenn sie sich den bedrohenden und störenden Gegenmächten gegenüber entfaltet und durchsetzt. Verkümmern ihr diese den Gedankengehalt, ohne den das Gottwollen niemals sein kann, weil es ihm sonst an eben diesem bestimmten Zielgehalte fehlte, so richtet sie sich dem so entstandenen Zweifel, der Unsicherheit, der Geistesöde, dem Wahnglauben gegenüber mächtig auf in der Gestalt eines um so bewussteren *Glaubens.* Schwindet in der Be-

Digitized by Google

drängniss durch die an der Seele arbeitenden Gegenmächte die Freudigkeit im Heilsgenusse, so erstarkt diese in *Hoffnung des Siegs* entgegen der Verzweiflung, die uns ergreifen will. Drängen sich andere Lebensziele an die höchste Stelle, die weitertreibende, fruchtbare Entfaltung des Keims hintanhaltend, so muss um so kräftiger die *Thatliebe* sich aufraffen, die aus dem religiösen Centrum quillt. Aber auch hier sind diese Religionsentfaltungen nicht blosse Mittel oder Wege zum Heil, sondern sind selbst Heilsleben, in diesem Stadium und *für* dieses Stadium das *vollendete* Heilsleben, wenn ihre Erstarkung siegreich ist. Das Heil hat hier, im Gegensatze gedacht gegen die erfolgreich bekämpften, zuletzt besiegten Gegenmächte, die Gestalt des *Gottestrostes, Gottvertrauens,* der *Gotteskraft,* des *Gottesfriedens.*

55. Vor Allem aber die einheitliche Centralgestalt der Religion und des Heils, die wurzelhafte Gottesliebe, wird uns durch den Gegensatz gegen die gleiche principielle Centralgestalt der Gegenmacht deutlicher. Sie liegt — negativ — in der *Trägheit, Schwäche* des göttlichen Lebensfactors in uns, die wieder erzeugt sein kann und meist erzeugt sein wird durch die positive Gegenwirkung irgend welches ausser- oder gegengöttlichen Lebensinhalts, der unser innerstes Wollen für sich gewonnen hat. Es kann auf diese Weise entweder direct eine *selbstische Willensrichtung*, ein *Eigenwille*, dem Wollen des Göttlichen sich entgegenstellen, oder aber *Weltziele*, die nicht als gottgewollte empfunden, also doch nur aus einem Triebe geringeren Werths ergriffen werden, können als Gegenstände einer Selbstbefriedigung höherer und edlerer Art, als jene rein selbstische, über uns Macht haben. Für die vollkommene Religion ist durch ihren Begriff der Massstab gegeben, dass nur wo jene Gottesliebe, jener Drang zum Göttlichen als solchem, vollkräftig entwickelt ist, wo die ganze Wesenspotenz sich in diese Willensrichtung umsetzt, die volle Religion vorhanden sein kann und mit ihr das volle Heil. Religion verlangt *Selbstvergessen, Hingebung* an das Unbedingte, Entschlossenheit, nur das als eignes Heil anzunehmen und dankbar anzuerkennen, was aus dem Wesen der Gottheit als Heil hervorgeht; diese Entäusserung macht das Subject in seiner Wurzel selbst zu Gott, so dass ihm Heil nur das heissen kann, was in Gottes Wesen selbst als Heil begründet ist: Gottes Fühlen wird sein eignes Fühlen, Gottes Wollen sein eignes Wollen. Wie Selbstverleugnung und Hingebung, so ist deshalb auch der *Glaube* als *Vertrauen* in der innersten Wurzel des religiösen Lebens mitenthalten, und das in der Selbstverleugnung zuerst vergessene Interesse des Ich findet sich in diesem Vertrauen gleichsam wider Willen zugleich befriedigt und wiedereingesetzt, wie es denn auch in diesem Vertrauen die *Seligkeit* des Heils wieder in einer besonderen, durch den Gegensatz gesteigerten Form geniesst. Darum führt die vollendete Religion nothwendig zu der in Jesu Worten so oft erscheinenden Paradoxie, dass an den grössten Verlust der grösste Gewinn, an die tiefste Erniedrigung die höchste Erhebung, an Leiden die Seligkeit, an den Tod das volle Leben sich als Folge knüpft. „Wer sein Leben lässt, der wird es finden." Darum entsteht aber auch für den, der sich an den Buchstaben hält, so häufig der Schein, als sei selbst in Jesu Worten nur im selbstischen Ausblick auf künftigen Lohn oder in kluger Berechnung des werthvolleren Gewinns die religiöse Gesinnung als Mittel empfohlen (E. v. Hartmann). Selbstverleugnung, jede Verneinung eines Willens, ist nur durch Bejahung

Digitized by Google

eines gleichfalls in uns lebenden *andern* Willens möglich, und jede innere Willensbejahung erzeugt Wohls- oder Heilsempfindung, Lust, Seligkeit. Auch die höchste Selbstverleugnung und Liebe, bis zum äussersten Martyrium, oder in reinster Ueberordnung des lustlosen Moralgesetzes, kann deshalb nur in jener Hoheit der Gesinnung bestehen, welche in einer Willensbejahung den höchsten Werth finden lehrt, die für eine *niedere* Gesinnung diesen Werth nicht hat und ihr deshalb jene Opfer und Schmerzen nicht ertragbar erscheinen lässt. Die Gottesliebe, in der in der innersten Triebgestalt die wahre Religion sich vollendet, ist also *zugleich* die reinste Selbstlosigkeit und die vollste, aber ungewollte Befriedigung des Selbst, *zugleich* der volle Verzicht auf eignes Wohl und das vollendetste Wohl, das ewige, absolute Heil selbst. Auch die, immerhin nur bildliche und vermenschlichende, das innere Verhältniss durch äusserliche und dualistische Vergröberung ausdrückende Wendung, dass das Heilsgut nur aus *Gnade* der vertrauenden Hinwendung folge, nicht als *verdient* durch diese, wird nach dem Gesagten verständlich.

56. Verfolgen wir nun die Entfaltung des Religionskeims über die Kampfstellung hinaus in die Lebensäusserungen und Verwirklichungen, die aus ihm hervorzugehen haben, so ist die Rückkehr zur *Lust*, zur *Selbstbefriedigung*, nach principieller Verzichtleistung, Anlass zu der Frage: wie weit kann oder soll sogar das religiöse Leben der Verwirklichung eigner Lust folgen? Antwort: soweit diese dem Wesen des Religionsideals, also dem Wesen des Lebens in und aus Gott, nicht widerspricht, und so weit *soll* die Auswirkung der Religion auch gehen; denn das Unbedingte, Höchste ist zugleich das Allumfassende, Erschöpfende, das sich selbst verneinen würde, wenn es eine Verwirklichung sich versagte, die nicht gegen das Gesammtziel seiner vollkommenen Auswirkung verstösst, sie nicht schädigt, nicht in innerer gegenseitiger Zerstörung der Theile dieser Auswirkung oder in der Zerstörung ihrer heilvollsten Theile durch Pflege niederer, geringerer, diese Auswirkung verdirbt. Nach diesem Kanon ist nicht einmal das Ausmünden dieses Lebensprocesses in *sinnlichen Genuss* innerhalb der durch den Kanon gezogenen Grenzen principiell auszuschliessen, sondern principiell einzuschliessen. Der sinnliche Genuss ist dann *religiös wiedergeboren*, wird nach der principiellen Verzichtleistung und Einsenkung des Eigenwillens in das Gottwollen gleichsam aus der Hand Gottes zurückempfangen, dessen Allverwirklichung in dem Ideale einer nach *allen* Seiten vollendeten Welt auch nicht den Ausschluss *dieser* Seite der Verwirklichung bedeuten kann, wo die Möglichkeit dieser Seite ohne Schädigung vollerer und höherer Lebensgüter gegeben ist. Setzen wir den Fall einer Wesensexistenz, in der die sinnliche Anlage naturgemäss noch gar nicht überboten sein kann durch eine zur Verwirklichung treibende Anlage höherer Art, wie im *Kinde*, in *Völkern auf Kindesstufe*, oder in *Individuen von gleicher Naturnähe*, so ist eine sinnliche Lust in Gestalt der *Naivität* möglich und im Religionsideal gefordert für diesen Wesenstand, sei es als Inhalt eines ganzen Daseins, sei es als Entwickelungsanfang, wogegen nur mit Unrecht ein Rigorismus höher entwickelter Wesen und höherer Wesensanlagen gewaltsam und unduldsam, missgönnend und ohne Freuen mit den Fröhlichen ankämpft. Die Verbindung mit dem Religionskeime, das Ausfliessen solcher naiver Sinnlichkeit aus dem Gottwollen, giebt ihr zunächst den Charakter des Gottgeschenkten, dankbarer Freude in Gott, und durch

Digitized by Google

allmähliches Wachsen des Gottestriebes den Charakter wachsender *Adelung* des Sinnlichen durch seine harmonische Verschmelzung mit höheren, reicheren, nicht minder aus dem Gotteswillen ableitbaren Trieben.

57. Die nächste Stufe der Auswirkung ist die *seelisch-gesellige*, auf der die Wesensanlage zu einer Mitumfassung der Zieltriebe fremder Wesen und zu deren Hereinziehung in das eigne Wollen, in die eigne Freude, drängt. Zunächst wird hierdurch eine Veredelung des Sinnlichen möglich im Miterleben fremder sinnlicher Lust, sodann im Mitempfinden des *Verbundenseins*, des *Gemeinschaftslebens als solchen*, das Lust bringt von einer Art, die nicht mehr sinnlich ist; endlich tritt die fernere Erweiterung und Erhöhung des Trieblebens auf durch Verlassen des sinnlichen Wollens und völliges Eintreten in die selbständigen Werthe des gesellschaftlichen Lebens. Aber es wird das volle, hier ermöglichte Ideal bestehen in dem Mitemporheben des Sinnlichen, soweit es zur Wesensanlage gehört, in diese höhere Sphäre, Durchdringung mit dieser bei Unterordnung des Sinnlichen unter diese. Auch hier bleibt der Kanon die ungekränkte *Harmonie* zwischen den Theilen dieses Gesammtguts und die ungeschmälerte Ueberordnung des Höheren, Umfassenderen, der Allverwirklichung Näheren. Dass das *Mitgefühl* und das *Gemeinschaftsgefühl*, sowie die ihm zu Grunde liegenden Zielstrebungen und die aus diesen erzeugten *Gemeinschaftsgüter*, hier als das Höhere dastehen, folgt daraus, dass das Einzelwesen und seine Lust darin mitenthalten sein kann, auch nach der sinnlichen Seite, während das ausschliessende Wollen des Eignen und des rein Sinnlichen nicht ein Hineintreten des Mitwollens und Mitfühlens mit anderen Wesen zulässt. Mit der *Erweiterung* des Gemeinschaftskreises und einer im gleichen Sinne erweiterten Wesensanlage erhöht sich die Auswirkung immer mehr und grenzt zuletzt an das Höchste der göttlichen Triebkraft und Lebensentfaltung durch die *allgemeine Wesensliebe* und das Erstreben der *Allgemeinschaft* und des *Allwohls* in ihr und durch sie. Auch hier bietet zunächst *Naivität* des Erfassens dieser Lebensideale, als wären sie die einzigen und höchsten, Erstrebung ohne innern Conflict, sei es in dauernder Beschränkung dieser Lebensrichtung auf sich selbst oder auf eine ihrer Stufen, sei es in zeitweiser Beschränkung darauf in der Weise eines *Entwickelungsstadiums*, als Jugendzustand des Einzelnen oder der Völker, die Anknüpfung an den Religionskeim, indem auch jene geselligseelische Lebensentfaltung als gottgewollt und ihre Güter als gottgeschenkt erlebt und ausgewirkt werden können. Ohne dieses aber ist weder die Sinnlichkeit, noch die innigste Gatten- und Familienliebe, weder der begeistertste Patriotismus, noch die edelste Geselligkeit, noch das liebevollste und opferbereiteste Wollen des Allwohls, *religiös* zu nennen, und wer darauf sich ausdrücklich beschränkte, dürfte nicht sagen, er habe Religion, geschweige volle, ideale Religion; er hat höchstens etwas Anderes, Zulässiges, Gutes, Edles, ja Grosses und Hohes, *an deren Stelle*. So können wir denn das, was man in eingeschränkter Richtung auf seelisch-gesellige Ziele etwa könnte „Humanitätsreligion" nennen wollen oder Aeusserungen der Art, wie: „die Politik ist meine Religion" u. dgl., nicht anerkennen, geschweige eine „Genussreligion" in der Beschränkung auf sinnliche und andere selbstische Ziele.

58. Entsprechendes ist zu sagen von der höchsten Sphäre menschlichen und allen Lebens, die wir die *geistig-ideale* nennen. Sofern einzelne Thätigkeits-

Digitized by Google

richtungen derselben für sich eingeschlagen werden oder einzelne Güter derselben begehrt, gepflegt und genossen, wie die vollendete *Wahrheit*, die vollendete *Schönheit* oder Beseligung, die vollendete ethische Beschaffenheit oder *Güte*, entsprechend den idealen Thätigkeitsrichtungen, die wir als theoretische, ästhetische und ethische unterscheiden, so ist der Drang auf das absolut Vollendete, der darin waltet, der Religion verwandter als selbst das Höchste der seelisch-geselligen Sphäre, wenn dieses *ohne* religiösen Hintergrund auftritt. Denn Alles, was als absolut Vollendetes gewollt wird, wird eben damit als Unbedingtes, als Göttliches gewollt. Aber *Göttliches* ist nicht *Gott*, Religion aber ist Wollen Gottes als der einheitlichen Totalität des *Unbedingten als solchen*. Am nächsten steht ihr das absolute *ethische* Wollen, weil durch dieses wieder alles übrige Ideale, Göttliche, als gefordert, als sittlich gefordert, erreicht wird. Aber Religion ist *unmittelbares*, *directes* Wollen des einheitlichen und totalen Gottlebens. Darum konnten wir es auch nicht für die volle Religion halten, wenn nur eine der Seiten des Göttlichen oder die blosse äusserliche Summirung dieser Seiten bestimmend wurde für die Gestalt der Religion, weil dann das Eigenthümliche der wurzelhaften, centralen Zusammenfassung im Heilsgute fehlte, welches allein das religiöse Ziel als solches ist (38—50). Aber hier müssen wir hinzufügen, dass jedes *Wollen des Idealen*, auch einseitiges, oder bloss summirendes, doch die höchste, nächste Annäherung an die Religion ist und je nach individueller Wesensanlage oder Volksart oder als ein Entwickelungsstadium eine zunächst auch ihrerseits *naive*, *berechtigte* Stufe der werdenden vollkommenen Religion ist, von wo die *bewusste* Anknüpfung solches idealen Wollens an Gott, Gotteswillen, Gottesgeschenk, der letzte Schritt der Vorbereitung zur vollen, eigentlichen Idealreligion ist. Aber es entstehen Einseitigkeiten und falsche Richtungen auch in der Auswirkung, wenn auf solchem vorbereitendem Standpuncte das *Religionsideal selbst* mit einer jener Einseitigkeiten des Strebens oder ihrer blossen Summe für identisch gehalten wird.

59. Ja sogar in der *Abschliessung des religiösen Centrums* als solchen gegen seine einzelnen idealen und ferneren Ausstrahlungen bildet sich eine einseitige Religionsform und religiöse Ausartung aus. Die Gottesliebe selbst, als Grundwille, als Kern der Religion, wird so vom *Pietismus* vereinseitigt, der zwar die Mitentstehung des seligen Gefühls und die Nothwendigkeit eines hinzutretenden wissenden Bewusstseins nicht ableugnet, aber diese Formen als Nebenformen auf das Nothdürftigste beschränkt, ihre weitere Ausbildung zum „Weltlichen" rechnet, natürlich um so mehr das Eintreten in die Sphären des Geselligen und Sinnlichen (56 f.), dafür Alles im Religionsleben auf das „Abtödten" oder „Absterben" und auf die Ausschliesslichkeit der Hinwendung zu Gott gründet. „Wer Gott liebt, muss die Welt hassen; wer nicht die Welt hasst, liebt Gott nicht" — ist das Wort des Pietismus, und er sieht in Allem „Welt", was nicht die unmittelbarste Realität der Gottesliebe in uns ist. So ist der consequente Pietismus abgewandt jeder weiteren Ausstrahlung, die auf Trennung der in der Religion vereinigten drei Linien beruht, ja solche Trennung scheint ihm sündhaft, das auf ihr beruhende Trachten nach reiner Wahrheit, Schönheit, ja nach Moralität, erscheint ihm als noch der „Natur", nicht der „Gnade" verdankt, deshalb als unwerth, ja als verwerflich, hinderlich dem Heil; die sittliche Werkthätigkeit wird ihm nur

Digitized by Google

mittelbar werthvoll, sofern darin ein Mittel der Zucht, des Abtödtens seiner selbst, Stärkung der Liebe zu Gott, Uebung des Gehorsams liegt. Consequent sind ihm die „guten Werke" an sich selbst Hindernisse des Heils (pietistischer Quietismus). Verwandt ist der *Moralismus*, der den innerlichen Werth der Gottesliebe zwar bei Seite lässt, nur die moralische Ausstrahlung des Centrums im Handeln ins Auge fasst, aber eben darum, weil er unter den Ausstrahlungen diese moralisch-praktische einseitig hervorkehrt, die des Erkennens und fühlenden Schauens aber vernachlässigt, sich mit dem Pietismus leicht versteht, gleich ihm Wissen und Kunst verachtet oder zum blossen Mittel erniedrigt, dem Genialen abhold sich dem Philister befreundet, und naturgemäss Ungeschmack und Cynismus begünstigt. Häufig wird der Pietismus frommer Aeltern und altgläubiger Lehrer nachmals in dem durch Verstandesaufklärung und Kritik der eigentlichen Religionspflege entfremdeten Schüler zum Moralismus, sei es zum religiös unterbauten *(Moralreligion)* oder zum ausserreligiösen Moralismus (58). Auch die Religion des *Pessimismus* kann pietistische oder moralistische Form tragen (55); aber auch intellectualistische (61) und inconsequenter Weise auch mystische Form (60), wie im brahmanistischen und buddhistischen Seligkeitsideal, ist mit Pessimismus verträglich.

60. Mussten wir das *geniessende Gefühl* nothwendig zu der vollen Verwirklichung der Religion schon in ihrer Keimgestalt hinzunehmen (47, 51), so ist seine Vollkommenheit auch in der Auswirkung zum Vollkommenheitsbilde der Religion heranzuziehen. Die Religion ist also nur dann die vollkommene oder absolute, wenn die in ihr lebende Gottesliebe auch alle Momente von Unlust überwunden, in siegreiche Lust aufgehoben und verklärt, dadurch die volle *Seligkeit* im Innern des Subjects erzeugt hat. Ist hier zunächst noch nicht die Rede von weiteren, nach Aussen gehenden Bethätigungen, welche die Lust, die selige Gefühlserregung, direct zum Zwecke haben (*ästhetische* Ausstrahlung), so sind diese doch, im Triebe nach Allvollendung des Gottgewollten und Gottgeschenkten, unter dem darin liegenden beschränkenden Kanon (56), ächte Auswirkungen des idealen Religionskeims. Auch hierin aber ist eine religiöse Einseitigkeit möglich, welche die Bedeutung des fundamentalen *Willenstriebs* (46, 49) verkennt und das Wesen der Religion ohne Weiteres im *Fühlen* und etwa in gefühlerregenden *Phantasieanschauungen* finden will, die sich unmittelbar auf Gott richten, wobei der Begriff der „Liebe" höchstens im Sinne eines Gottgeniessens eingeführt ist, der geschlechtlichen Liebe oft nicht unähnlich. Dies ist der *Mysticismus* und bei gänzlichem Beharren im Centrum der *mystische Quietismus*. Wie der Moralismus dem Pietismus, so entspricht dem Mysticismus als seine Verweltlichung ein einseitig *ästhetischer Idealismus*, der überdies auch mit bewusster Anknüpfung an den Gotteswillen sich zu einer einseitigen *Kunstreligion* gestalten kann. Wir werden alle solche Richtungen *Romantik* nennen können. Wie bei der pietistischen Einseitigkeit (59) dem Geistlosen und Philiströsen, so ist hier dem Uebergenialen, wie dort der rigorosen Zucht, so hier der Zuchtlosigkeit Bahn gebrochen, und die religiöse Mystik der Erzieher, die dem alten Glauben anhingen, wird in den aufgeklärten und dem religiösen Innenleben entfremdeten Jüngeren leicht zu verschiedenen Arten

Digitized by Google

von Sentimentalität oder zu einer einseitigen Kunstpflege, die auch keinerlei ethische Schranken kennt.

61. Zum Gefühle musste ebenso nothwendig hinzutreten das *Bewusstsein*, also das *Wissen*. Auch der Wahrheitstrieb, der sich auf *Allvollendung des Wissens* richtet, ist aus demselben Grunde und unter demselben beschränkenden Kanon, wie der ebenso umfassende ästhetische Trieb (60), jedesfalls im Religionstriebe inbegriffen, als ein Trieb zur Allvollendung des Unbedingten, Göttlichen. So ist denn das Wissen als Realisirungsform des Heils oder des religiösen Lebens als solchen, neben der Gefühlsform aus dem centralen Liebequell hervorgewachsen, nicht nur zur Direction und Aufklärung des göttlichen Triebs über seine Ziele, sondern auch für die Vollkommenheit des Heilszustandes selbst gefordert. Eine einseitige Richtung des göttlichen Triebes auf Erkenntniss aber wird einen *Rationalismus* oder *Panlogismus* in der Religionsauffassung erzeugen, der Gott selbst für „reine Vernunft" und Nichts weiter zu halten geneigt ist und im „absoluten Wissen" der „reinen Philosophie" oder im „reinen Begriff" die volle Realität der Religion findet. Ist damit eine Zurückziehung vom Weltlichen, von allen Radiationen des Centrums, von den Vereinzelungen der idealen Güterwelt und auch von dem Streben nach Ausbildung einer allumfassenden Detail-Erkenntniss der Welt und Gottes verbunden, so entsteht ein *theoretischer Quietismus*, der im Besitze des Einen allgemeinen Gottesbegriffs, in einem leeren, allgemeinen Bewusstsein Gottes ausruht; bei einer Vernachlässigung des specifisch Religiösen aber entsteht auf dieser Linie die ausschliessende Richtung auf *Wissenschaft* in einem *intellectuellen Idealismus*, und bei Hinzuziehung des darin ergriffenen Gottwollens eine einseitig *intellectualistische Religion*. Denken wir uns das verbunden, was wir im Mysticismus und diesem theoretischen Idealismus getrennt vorfanden, so haben wir einen religiösen Idealismus oder Spiritualismus vor uns, der in der *Contemplation* nach der Gesammtheit ihrer Formen ausschliesslich das Religionsleben sieht.

62. Die Vollendung der Religion in der Form des *Wollens* endlich zeigt sich darin, dass diese Form, wie sie Allem zu Grunde liegt, so auch über die innerlichen Formen der Selbstdarstellung, Gefühl und Wissen, noch weiter hinausdrängt zu einem *praktischen* Wollen, das seine Ziele nicht mehr im eignen Innern des Subjects findet. So ist auch die Gottheit nicht in ihrem geistigen Innern erschöpft, sondern ihr Dasein vollendet sich erst im *Schaffen*. Näher gewinnen wir diese Seite der Religion, indem wir uns erinnern, dass das allgemeine Wesen der Religion in der Erhebung zum Höchsten, Unbedingten, Unbeschränkten bestand, und zwar nach allen Seiten desselben (47). Aeusserte sich diese Erhebung in dem Grundtriebe der frommen Seele als Liebe zum Unbeschränkten, Unbedingtem als solchem, so erkannten wir diese Liebe bereits als eine dem selbstischen Begehren entgegengesetzte (55), aber wir verfolgten dies dort nicht weiter. Jetzt gilt es, neben den Formen des Wissens und Fühlens als *dritte* Form das Wollen näher ins Auge zu fassen, sofern es sich zum eigentlichen *Handeln* gestaltet, zum Handeln nach *aussen*. Besteht vielleicht das Handeln im Sinne des absoluten Heilslebens ausschliesslich darin, dass *Seligkeit* und *Wahrheitserkenntniss*, Gefühl und Bewusstsein des Göttlichen, nicht nur gewollt, errungen werden für sich selbst, sondern auch *verbreitet?* Ist vielleicht jene fundamentale Gottesliebe eben dies, die

Digitized by Google

rein idealen Güter des innern Geisteslebens, wie sie die Gottheit in sich vereinigt, zum Besitz einer *Welt von Geistern* erheben zu wollen? Der contemplative religiöse Spiritualismus (61) würde dann nur noch ausdrücklich das *Handeln auf Verbreitung* dieser reinen Geistesideale zur Religion hinzuzurechnen haben, um eine *ethisch-spiritualistische* Einseitigkeit zu liefern. Auch sie kann *ohne* Beziehung auf Gott vorkommen, wie *mit* solcher. Hierher gehört ganz das Goethische: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion" u. s. w.

63. Dem gegenüber stellt sich eine andere Vereinseitigung des Religionsbegriffs, die sich der Bekämpfung des spiritualistischen oder contemplativen Standpuncts anschliesst, aber wieder hierin über das Ziel schiesst. Die Theilnahme an Gottes Schöpferliebe kann so gefasst werden, dass das innerliche Leben der Religion als Ziel ganz verloren geht, dafür ihr Wesen lediglich in das *Wirken*, das *Handeln nach Aussen*, in die Praxis gelegt wird. Selbst da, wo innerliche Güter zuletzt als Ziel dieser Praxis herauskommen müssen — und wo wäre das nicht? —, ja wo man sie bewusster Weise der Thätigkeit zum Richtpunct giebt, wird man auf diesem Standpuncte das sogenannte „*Leben*" — Aussenleben im Gegensatze zum Innenleben — allein als Ziel erkennen und die *Energie der Arbeit* rein an sich selbst gar nicht genug als Höchstes, Göttlichstes preisen können. Man müsste dabei in menschlicher Lage eigentlich auf das Betreiben gesellschaftlicher, ja sinnlicher Güter als der ausschliesslichen oder höchsten Ziele zurückfallen, für die das geistige Innenleben nur zum *Mittel* würde. Der verwandte religiöse Moralismus (59) will doch das innerliche Gut des reinen sittlich-geselligen Wollens eigentlich als Selbstzweck, hier aber wird die *Arbeit, das Thun,* zum Selbstzweck. Ist dies die reine Consequenz, so kann freilich auch die Anerkennung geistiger Güter unklar und inconsequent mit dieser Richtung verbunden sein, indem man das Wollen, Erarbeiten und Schaffen alles Guten, Schönen, Wahren „Religion" nennt. Man verliert aber auch dann Gott an eine, wenn auch ideal gedachte, *Welt*, verliert das Innenleben des Geistes und der contemplativen Andacht, um allein das Leben nach Aussen zu behalten, ungefähr nach Rückerts Wort, der aber doch gar sehr auch anderes „Leben" kannte:

Beten soll der Mensch und leben,
Aber wer es recht versteht,
Macht sein Leben zum Gebete,
Nicht Gebet zu seinem Leben.

Indem dieser Richtung eigentlich nicht das Handeln selbst, sondern das *Ideal der Willensenergie,* also doch ein Unbedingtes, wenn auch nur ein formales, vorschwebt, gehört sie hierher. Auch sie ist ohne Beziehung auf Gott denkbar und namentlich heute in dieser Gestalt häufig genug.

64. Auch aus unsrem Religionsbegriffe geht nothwendig der volle Uebergang in die peripherische Ausstrahlung hervor, und mit ihr die Theilung in die Linien verschiedener, sich selbständig als Ziele uns vorstellender Ideale, die wir, um sie völlig rein und sicher zu erreichen, von einander isoliren müssen, von denen wir aber, um unsrem Religionsideal zu genügen, zuvor überzeugt sein müssen, dass sie nur verschiedene Seiten des gleichen absoluten Heilslebens sind und dieses nicht verkürzen, sondern erhöhen und vervoll-

Digitized by Google

ständigen. So entstehen *Wissenschaft*, *Kunst* und *alles sittliche Leben* aus der Einen Religion, aber sie sind nicht selbst die Religion, weder einzeln, noch zusammen, gleichwie das organische Leben *als solches* nicht Essen, Gehen, Hantieren, Wachsen, Zeugen, auch nicht all dieses zusammen ist, sondern vielmehr die Voraussetzung von allem diesem und die Auswirkung von allem diesem in steter Rückbeziehung auf die Lebenseinheit. Gäbe es kein centrales Heilsgut, wie wir es kennen, so möchte man das Wort „Religion" auf die Summe jener Auswirkungen übertragen; aber da es jenes Eigenthümliche giebt, worauf sprachgemäss das Wort „Religion" anzuwenden ist, so ist es falsch, dieses Wort anderswohin zu wenden und dadurch seiner angemessenen Stelle zu entziehen. *Religiös* sind die einzelnen Ausstrahlungen der centralen Gottinnigkeit nach den verschiedenen Seiten hin und bis an die äusserste Peripherie nur soweit, als die Trennung dieser Formen das Wissen, Fühlen und Wollen ihrer Einheit und Centralisation nicht aufhebt, die uns in dem Mitleben mit Gott zum Inhalte eines besonderen Guts, des höchsten aller Güter wird, des *Heils als solchen* (50). Religion, *vollendete* Religion, ist hiernach in ihrem Hervorgehen aus dem göttlichen Grundwillen und in ihrem Wiedereintauchen in diesen eine völlige Verschmelzung oder Ineinanderschlingung aller jener Auswirkungsweisen; wir können sie in diesem Betracht, wie sie rein central *Gottinnigkeit* hiess (49), in dieser Allvollendung zugleich nach der Peripherie hin *Gotteskindschaft*, *Gottessohnschaft*, *Gottmenschheit* nennen.

65. Sichtlich ist dieser Mischcharakter allen specifisch-religiösen Erscheinungen eigen, die Leben und Geschichte darbietet: wer gewohnt ist, Alles rein darauf anzusehen, ob es einem Zwecke des Erkennens, des Gefühls oder des Handelns dient, ob es Wahrheit ist oder Schönheit oder gute That, der weiss nicht recht, was er mit der Religion anfangen soll. Sie zeigt den *Einheitszustand vor* und wieder *nach der Trennung* des Idealen in diese Verzweigungen; sie ist gleichsam der starke, verknotete Ansatzpunct, aus dem drei Stiele hervorwachsen, deren jeder seine Kirsche trägt; und sie ist der Teich, in den die getrennten, eigengestalteten Strahlbogen des Springquells wieder zurückfliessen. Dieser Einheitszustand erzeugt der Religion ihre eigenthümliche *Mischgestalt*, die so häufig zur *Missgestalt* wird, dass sie dem zu der Forderung *reiner* Erkenntniss, *reiner* Schönheit und *reiner* Güte Gelangten wie das Zeichen einer Kindesstufe, eines abzustossenden Keimblätterzustandes erscheinen will: an Stelle der Wahrheit enthusiastisch ergriffene Phantasien, an Stelle des wahrhaft Schönen reflectirte Symbolik von zweifelhaftestem Kunstwerthe und nur dem Glaubenbefangenen gefühlerweckend, an Stelle guter Thaten nutzlose, güterzerstörende, grausame Cultusverrichtungen! Solche Verzerrungen entstehen durch jene *Mischung der drei Idealtendenzen*, indem diese sich dann gegenseitig verletzen und verunreinigen. Wir werden darauf zurückkommen. Jetzt aber hatten wir gefunden: *auch die vollkommene Religion trägt solche Einheits- und Mischgestalt.* Es muss also Erscheinungsformen dieser Einheit geben, worin die mit einander verschlungenen Linien sich nicht verletzen, ihren ächten Charakter, ihre Reinheit bewahren. Dann sind die *unmittelbaren Erscheinungsformen der Religion als solcher* zu unterscheiden von den weiteren Auswirkungen der Religion.

66. Das in der Religion mitgeforderte *Wissensmoment*, in seiner Vollendung

Digitized by Google

für sich losgelöst, wäre eine vollkommen in ihrer Denknothwendigkeit erwiesene Erkenntniss, wie sie einem reinen Erkenntnisswillen als Frucht zuletzt zufallen würde, und auch dieser reine Erkenntnisswille zweigt sich aus dem religiösen Heilszustande, aus der keimartigen Lebensgemeinschaft mit Gott ab; denn auch das Absolute im Ideale der absoluten Wahrheit ist Gott. Aber sofern der Erkenntnisswille noch dem centralen, religiösen Heilszustande unmittelbar angehört, ist er nicht rein, sondern noch Eins mit dem absoluten Heilsstreben in seiner Totalität, d. h. er will nicht Wahrheit an sich, Wahrheit um jeden Preis, Wahrheit in jedem Betracht, sondern nur Wahrheit als die Bewusstseinsform des als universelles Lebensfundament angeeigneten Heilsinhaltes. Als *Beweis* einer Wahrheit, wenn man es so nennen darf, gilt daher innerhalb des Religionslebens als solchen zunächst der *Erweis ihrer Heilskraft* und ihrer Uebereinstimmung mit dem Heilsleben selbst, also ihrer *Heilsbedeutung*, und selbst dieser Erweis ist zunächst ohne Isolirung eines besonderen Erkenntnisswillens und ohne Anwendung specifischer Erkenntnissmittel, als unmittelbarer Ausdruck der centralen Lebenseinheit oder der religiösen, gottgeeinten Gesammtpersönlichkeit gefunden, vielmehr *erlebt*. Der in die besondern Erkenntnisswege hineingeleitete Heilserweis giebt die *theologische Wissenschaft*, als erstes Glied des aus der centralen Religion losgelösten wissenschaftlichen Radius in seiner Fortbewegung zur Peripherie, an welcher in dieser Richtung die *reine objective Wissenschaft* liegt. Das unmittelbar der Religion zugehörige, central motivirte, lebensvoll begründete Wissensmoment dagegen nannten wir *Glaube* (52, 54). Glaube im religiösen Sinne ist allerdings nicht ein blosses theoretisches Fürwahrhalten aus subjectiven oder etwa gar aus ungenügenden objectiven, blossen Wahrscheinlichkeitsgründen, aber es ist auch andrerseits zu weit gegangen und zu sehr wider den Wortgebrauch, die theoretische Beziehung, die Beziehung auf *Wahrheit*, gänzlich aus dem religiösen Glaubensbegriffe verbannen, oder andrerseits diesen Begriff auf die Totalität des innerlichsten Daseins der Religion ausdehnen zu wollen. Diese Totalität ist zwar in ihm, aber sie ist gleichsam unter den theoretischen Exponenten gestellt. Auch wenn wir Glaube mit „Vertrauen" übersetzen und die Aneignung eines sittlichen Ideals oder eines Heilsgehalts, die Hingebung des Lebens an denselben, im Vertrauen auf das daraus zu erwartende Heil, und in diesem Sinne das Eingehen des Bundes mit Gott sowie die treue Bewahrung dieses Bundes darunter verstehen, liegt in solchem Glauben die Ueberzeugung von der *Wahrheit* der idealen Werthschätzung jenes Gehalts und von der *Wahrheit* der daran sich knüpfenden Hoffnungen oder Verheissungen. Es ist dem Wortgebrauche entsprechender, dieses Wahrheitsmoment als das in der centralen Frömmigkeit bei dieser ihrer Wendung, die das Wort „Glaube" bezeichnen will, gleichsam Obenaufliegende festzuhalten.

67. Dies allein aber ist im Sinne unsres Religionsbegriffs, dieses theoretische Moment an der Religion, den *Glauben*, nichts als *rein* theoretisches, sondern als die Gestalt des theoretischen Moments oder des Wahrheitsbewusstseins, des Erkennens, aufzufassen, welche dieses in jener centralen Durchdringung aller Wirkungsformen annimmt, die für die Religion charakterisirend ist. Eines der Merkmale dieser Gestalt ist nun in der That das anfänglich nur *subjective*, oder besser das *individuelle*, noch besser das *persön-*

Digitized by Google

liche Begründetsein des Wahrheitsbewusstseins. Das trifft zusammen mit dem oben Gesagten (66), dass die *Heilsbedeutung* des geglaubten Inhalts hier zunächst das Wahrheitsbewusstsein erzeugt, also an die Stelle wissenschaftlicher Beweisführung tritt; denn, wie wir längst wissen, Heilsbedeutung und Bedeutung für die Totalität der lebendigen Persönlichkeit als solche sind Eines und Dasselbe (49 f.). Indem nun aber die Heilsbedeutung eines Bewusstseinsinhalts sich nur dadurch in jener unmittelbarsten Weise dem Subjecte kundgeben kann, dass es in innerer Anschauung die Realisirung des Heils vorausnimmt und durch diesen Act geistiger, phantasieartiger Production sich das beseligende Gefühl des Vorschmackes der realen Heilsvollendung erzeugt, so lässt sich jene erste religiöse Gestaltung des theoretischen Moments als eine Durchdringung desselben mit dem *ästhetischen* bezeichnen. Die Totalität der Momente wäre jedoch nicht erreicht, wie unser Religionsbegriff sie fordert, wenn diese Bezeichnung genügend wäre. Die als Beseligung gefühlte Heilsbedeutung des geglaubten Wahrheitsgehaltes muss auch gegründet sein auf jene Willensbasis, welche die Basis des absoluten Heilsbesitzes und den eigentlichen Kern der Religion bildete (46, 49 ff.). Die Glaubensseite der Religion ist deshalb zwar in *ästhetischer*, in *Gefühlsform* erwachsene Ueberzeugung, aber die in dieser Form erlebte Befriedigung ist Bejahung des auf Gott gerichteten Willenstriebes in sich selbst, Bejahung des Zielgehalts, zu dem er treibt. Das den Glauben tragende religiöse Gefühl ist m. a. W. ein Gefühl, das mit dem durch instinctive oder bewusste Vergleichung mit andern Gefühlen gewonnenen Urtheile verbunden ist, dass in ihm das Unendliche, das schlechthin Höchste, das *absolut* Werthvolle genossen werde, oder, was dasselbe sagt, dass darin die *Liebe zu Gott*, sich selbst geniessend, ihre volle, mangellose Befriedigung feiert. Endlich aber muss auch die *praktisch-ethische* Seite des religiösen Gesammtlebens dadurch zur Geltung kommen, dass das religiöse Gefühl, als begleitende Erscheinung des Strebens nach voller Gottesgemeinschaft, nicht sowohl einen gegenwärtigen Besitz geniesst, als vielmehr die Lust des *Dranges* ist, der auf seine volle Auswirkung in allen Daseinsformen hinausstrebt und immer von Neuem in diesem Sinne Ziele aus der Zukunft anschauend anticipirt. Auch dieser Wirkungsdrang theilt dem religiösen Glauben eine eigenthümliche Färbung mit, die der vollendeten Religiosität nicht fehlen darf, auch da nicht, wo sie gerade im Moment nach der theoretischen Seite gewendet ist. Der religiöse Glaube ist also die *Wahrheitsüberzeugung*, die zunächst aus dem *Gefühl der Beseligung* durch einen aus der *Gottesliebe* stammenden und diese bestärkenden, aber zugleich *ethisch weitertreibenden Inhalt* fliesst.

68. Die *ästhetische* Seite der Religion, für sich isolirt und in ihrer Vollendung gedacht, würde den empfundenen *Genuss*, die *Lust* des vollendeten Heilszustandes bezeichnen, die *absolute Beseligung* als solche. Ein auf dieses Ziel gerichtetes isolirtes Streben würde, wie dort das Erkenntnissstreben durch reinen theoretischen Beweis, so seinerseits durch erreichte vollste, reinste und höchste Lusterlebniss die Lösung seiner Aufgabe gewinnen, nicht im ausschliessend selbstischen Sinne der eignen Lustbefriedigung, sondern im allgemeinen Sinne der Lusterzeugung, des Erlebens und Schaffens beseligten Gefühls überhaupt. Solches Gefühl tritt hier, ebenso wie dort der Wahrheitsbesitz (66), als ein vollendetes Ideal auf, als ein objectiver Werth, hin-

Digitized by Google

gestellt für alle Wesen, die es in sich nachzuerleben vermögen. Der Trieb, in diesem ästhetischen Radius das Höchste, das absolut Vollkommene, das Unbedingte zu erreichen, ist der Trieb der *Kunst*, allerdings in einem erweiterten Wortsinne, und die von dieser hiernach isolirte Seite des Göttlichen — denn wo Unbedingtes, ist Göttliches — heisst in entsprechender Wortweite *Schönheit*. Bei Kunst soll hier nicht nur an Herstellung von Scheingebilden in der geniessenden Phantasie durch äussere Mittel, sondern auch, ja sogar im höchsten Sinne allein, an eine im gleichen Radius erstrebte Vollendung der Weltwirklichkeit gedacht werden; bei Schönheit nicht bloss an äussere Formen. Der aus dem centralen, religiösen Heilsbesitz und seiner unmittelbaren Selbstdarstellung hier sich nach der Peripherie bewegende Strebenszug, der *ästhetische Radius*, erzeugt, noch näher dem Centrum, zunächst die specifisch *religiöse Kunst*, noch mit direct religiösen Inhalten beschäftigt — wie der theoretische (66) die theologische Wissenschaft —, um von da zum *reinen* und *allgemeinen* Schönheitsstreben überzugehen. In der unmittelbaren Selbstdarstellung des religiösen Centrums aber ist der isolirte Schönheitstrieb noch in keiner Weise vorhanden, ebenso wenig wie der isolirte Wahrheitstrieb, sondern das Wollen der Beseligung ist gebunden an die Totaltendenz der Persönlichkeit in ihrer Einheit auf die entsprechende centrale Totalität des Göttlichen, also an die Willensrichtung des einheitlichen religiösen Heilsstrebens. Der Seligkeitswerth des Gefühls wird hier also nicht unmittelbar nach dem Grade erreichten Genusses oder am Idealbegriffe desselben gemessen, sondern an dem Gefühle centralen Lebenswerths, an dem wir in dieser specifisch-religiösen Sphäre auch das Befriedigungsgefühl, das den Wahrheitsglauben erzeugte, sich entzünden sahen. Die Lust ist hier sonach nicht sowohl Genuss am Schönen oder directe Beseligung, als vielmehr Lust am Göttlichen in seinem Gesammtgehalte und am dahin gehenden Drange. Da aber dieser Drang eine bestimmte *Willenswurzel* hat, ferner seines Inhalts sich nur in einer *Wahrheitsüberzeugung* bemächtigen kann, so ist, wie wir soeben das Gleiche beim *Glauben* fanden, die ästhetische oder Seligkeitsseite des centralen religiösen Lebens auch ihrerseits jene Durchdringung und Ineinanderschlingung der drei Radien (65), und auch hier fehlt nicht der *ethisch-praktische* Radius, indem specifisch-religiös nur „gefällt" oder „beseligt", was auch zu ethischer Wirksamkeit weitertreibt und den Drang zu ihr bestärkt. Wir konnten nach allem dem mit bestem Recht die ästhetische oder die Seligkeitsseite der Religion in der Centralgestalt *Hoffnung* nennen (52, 54). Sie ist die *Seligkeit*, die aus der *Gottesliebe* und ihrem *ethisch weitertreibenden Drange* fliesst, im Lichte *religiöser Wahrheitsgewissheit*.

69. Arbeitet sich endlich der religiöse Keim in *praktisch-ethischer Richtung* aus, in eigentlichem *Handeln*, so bleibt auch hier der Unterschied bestehen zwischen dieser gleichen Richtung, sofern sie nur dem reinen ethischen Triebe entspringt, dem Triebe zum guten Handeln als solchem, und eben derselben, sofern sie aus dem religiösen Mittelpuncte ausstrahlt. Die Willens- und Handelnsform zwar „liegt oben" in diesem Falle, wie wir uns ausdrückten; aber die innige Durchdringung und Ineinanderschlingung aller Formen bleibt auch hier bestehen. Die *specifisch religiöse Handlung*, *Cultushandlung*, tritt hier zwischen das centralste Leben und die weiteste peripherische Erstreckung in die Mitte, auf gleicher Linie mit theologischer Wissenschaft und religiöser

Digitized by Google

Kunst (66, 68), indem auch hier das Religiöse den Stoff ausschliesslich und direct bietet. Aber nicht dies macht im innerlichen, wesentlichen Sinne das Handeln zu einem religiösen, sondern dies, dass das gewollte Göttliche seine bleibende, wurzelhafte Einheit auch hier bezeugt in der Untrennlichkeit seiner Formen. Im religiös entstandenen Handeln muss allerdings der ethische Radius das Färbende sein, aber doch nur mit Durchschimmern des helleren Grundes, den die andern hinzubringen: in dem *Bewusstsein* des *Gottesglaubens*, der das Gute als Bestandtheil des Einen Göttlichen, Unbedingten, und als einstimmig mit dessen anderen Seiten, als Eins mit dem ganzen Heilsleben, erkennen lässt, und in dem *geniessenden Gefühle* seines beseligenden Heilswerths in solcher Verbindung und durch sie. So entspricht es dem Ursprunge aus der *Gottesliebe* auch hier.

70. Geht aber nicht hiernach durch jedes Bestreben, auf einem der Radien vom Centrum nach der Peripherie zu steuern, die Religion selbst in ihrem eigentlichsten Sinne verloren? Ja ist nicht, wenn das Bedürfniss besteht, das reine Erkennen, das reine Schöne, das reine Gute über jene centrale Verschlingung hinaus erst noch zu suchen, jener Verlust vielmehr ein Gewinn? Die Religion, sofern sie nur in eben jener Verschlingung das Göttliche darstellt, scheint dieses Göttliche doch allenthalben zu verunreinigen und zu verderben, die Gewissheit des Wissens unerreicht zu lassen, die Schönheit und Beseligung einzuengen, also zu verkürzen, dem Sittlichen Beisätze aus fremden Motiven einzumischen! Religion wäre danach also doch, wenn auch nicht *an sich*, als centraler Heilsbesitz oder höchster Lebensquell *selbst*, so doch in ihrer centralsten, primären Selbstdarstellung, ja überall, wo sie nicht ganz im *reinen* Wollen des Wahren, Schönen und Guten aufgeht, eine verhältnissmässig primitive, kindliche, der Uncultur entsprechende Keimgestalt des idealen oder gottmenschlichen Lebens, welche zersprengt, verlassen, abgestreift werden müsste, wie ein verlassenes Ei, durch eine Fortentwickelung auf den Radien, und das Ziel wäre reine Wissenschaft, entgegen dem Glauben, reine Kunst und rein schöne Phantasiebeseligung, entgegen jenem schwärmenden Hoffen und anticipirenden, meist nur symbolischen Darstellen, reine sittliche Praxis, entgegen jenem mystischen Gottlieben mit seinen oft zweifelhaften praktischen Ergebnissen, und alles dies ohne jede Zumischung der Nachbarelemente! *Mischgestalten*, durcheinandergeschlungene Manchfaltigkeiten in unklarer Einheit, haben stets etwas Embryonisches, Vorweltliches, Primitives; sie erinnern in der Religion daran, dass in der Kindheit des Menschenlebens der Priester zugleich politischer Herrscher, Arzt, Götterbildner, Musiker und Inhaber alles Wissens sein wollte, indem er in allem diesem aus der Religion schöpfte, — und damit Alles arg verderbte und verfehlte.

71. Vor Allem ist hiergegen zu erinnern, dass *die Religion als solche* nicht verloren ginge, selbst wenn sich herausstellen sollte, dass jene ihre centrale Selbstdarstellung in den gemischten Formen nur die Bestimmung habe, in die reinen Formen der getrennten peripherischen Auswirkung überzugehen. Religion würde dann immerhin noch der einheitliche centrale Besitz der *göttlichen* Potenz und des ihr immerfort entquellenden *Totaltriebs* heissen müssen, der vor aller Trennung in Radien und während aller getrennten Auswirkung dasein und gegenwärtig bleiben muss als Träger und Fond des ganzen Pro-

Digitized by Google

cesses, und auch noch, wenn dieser an seinem Ende angelangt wäre. Dieses Ende ist ja kein todtes Ziel, wie etwa das eines fertiggebaut dastehenden Hauses, vielmehr ein lebendiges Ziel, das immer nur vorhanden ist, wo es durch productive Kräfte neu erzeugt wird, erzeugt in Gedankengebilden, Gefühlszuständen, Wollungen, Handlungen, wie sie aus dem Einen Born des Grundtriebes, der Gottesliebe, der Liebe zum Idealen in seiner Lebenseinheit, hervorbrechen. Nun fragt es sich aber, ob jener ungetrennte Heilsfond und Gottestrieb gänzlich ohne Formen gedacht werden kann, die ihm als ungetrenntem eignen, wenn er doch existiren und sich als existirend in der Seele irgendwie regen soll. Offenbar nicht. Zunächst haben wir seiner specifischen Realität bereits die Form des *Triebes*, des *Wollens* zuerkannt, also unsre ethische Grundbestimmung der Religion in Bezug auf ihn festgehalten. Damit ist aber Alles gewonnen. Denn jeder teleologische Drang trägt in irgend einer Form ein *Wissen* zugleich an sich, und zwar mit einem *Lustgefühle* in Verbindung, wodurch der als Ziel gewusste Inhalt sich dem wollenden Subjecte als Triebkraft anzeigt (51). Und auch im Vollbegriffe des erreichten dreifachen Ideals müsste doch dies mitenthalten sein, dass man von dem religiösen Lebenskeime nicht minder als von allem Andern ein Wissen, ein Gefühl seiner eigenthümlichen Seligkeit, und vor Allem ihn selbst hätte, da er doch offenbar zu dem göttlichen Leben gehört, das man gesucht hat. Oder wäre dieses Leben weniger das göttliche, wo es seine Einheit als solches, als das in allen Formen Lebende, behält, als wo es in seine Theile gleichsam auseinandergerissen ist? Die *Religion* allein ist es, welche die Schäden solcher Zerreissung wieder heilt, und die *allseitig vollendete Religion* ist die Zusammenschliessung der Wurzel mit Stamm, Krone, Blüthen und Früchten (64).

72. Aber hierbei sind freilich die nackten psychischen Formen an den religiösen Grundtrieb angesetzt, ein Einfluss derselben auf den Gehalt nicht in Rechnung gezogen, eine gegenseitige Verschmelzung und Trübung ausgeschlossen gedacht. Geschah dies nicht, wurde die Eigenheit solcher Verschmelzungen beobachtet, wurde z. B. als die specifisch religiöse Form der Wahrheitsgewissheit der *Glaube* gefunden, — hört nicht der Glaube auf, wo *Wissen* erreicht ist, und ist nicht der Wissenstrieb auf das Ueberflüssigmachen des Glaubens gerichtet? Welchen Sinn überhaupt hat die Reinigung und Verselbständigung aller radialen Strebungen, auf Wahrheit, Schönheit, Güte, wenn nicht eine Schädigung dieser Ideale durch ihre religiöse Verquickung zu tilgen ist? Solche Schädigung ist nun allerdings da, sobald irgendwie das normale Verhältniss zwischen jenen drei Tendenzen verletzt ist. So wird die *Wahrheit* alterirt durch die Einwirkung des ästhetischen Triebs, indem dieser die vollsten Formen der Anschaubarkeit und Concretheit um der Gefühlserregung willen sucht, deshalb das Uebersinnliche sinnlich, das Allgemeine und Abstracte concret und singulär, das unpersönlich Ideelle persönlich und in lebensvoller Realität, das Objective subjectiv-leidenschaftlich, den begrifflichen Zusammenhang zu geschichtlichem Zusammenhange ausgestaltet. Durch solche Ausgestaltung erregter Gefühlsbeifall wird den Wahrheitssinn leicht ersticken: es entsteht die *Mythologie* als Kindheits-, Entwickelungs- oder Krankheitsform der Glaubenswahrheit, auch wo nicht ein inhaltlicher religiöser Grundmangel von der Wahrheit abführte, und selbst wo sich der *Glaube* bereits von dem Mythus abgewendet hat, wird sich noch die *lebendige*

Digitized by Google

Darstellung der Religionswahrheit am erfolgreichsten der Formen bedienen, die diese in ihrer Knospenhülle trug. Die *Schönheit* wird alterirt durch die Einwirkung des theoretischen Triebs, indem die sich darstellende Religion im phantasievollen Auswirken ihrer Heilskraft für die gefühlte Anschauung zugleich beherrscht ist von der Tendenz, die Glaubenswahrheit lehrhaft zum Bewusstsein zu bringen, dem religiösen Subjecte zu fortwährender Erinnerung und Bestärkung, und schon von vorn herein beherrscht ist durch den einheitlichen Zielinhalt des Göttlichen, der alle Kräfte zugleich aufruft. Die herausgeborenen Phantasiegestalten, Gedanken einer zu hoffenden und herzustellenden Seligkeit, oder lebendige Darstellungsformen irgend eines reineren Erkenntnissgehalts, ernüchtert der theoretische Trieb zu abstracten Allegorien, zu äusserlichen Versinnlichungen allgemeiner Begriffe, tödtet und entstellt ihre schönere Lebensgestalt durch unorganisches Ansetzen und Anhäufen von theoretisch beziehungsreichen, aber nicht sowohl darstellenden als lediglich andeutenden Zeichen: es entsteht eine *Zeichensymbolik* und *allegorische Mythenerfindung*, oft selbst das Hässliche und Widerliche nicht scheuend, an Stelle wahrhaft schöner, von Innen geborener, kunstreiner Verleiblichung des Geistigen und Seelischen, — Kindheits-, Entwickelungs- und Krankheitsform der religiös-ästhetischen Auswirkung. Die *Güte* wird alterirt, indem im contemplativen und fühlenden Verweilen bei dem immerhin ächten Heilsinhalte die thätige Auswirkung des Ideals vergessen werden oder die thätige Herbeiführung jener contemplativen Zustände alles Andere überwuchern kann, so dass wahres, sittlich gefordertes Wohl darunter leidet, die Menschenliebe unter der Tyrannei der Gottesliebe trauert, selbst Leiden und Peinigung, oder nutzlosestes Ceremoniell und träges Hinbrüten, an sich selbst als verdienstliches Werk gilt; es entsteht ein *cultisches Leben und Handeln* von zweifelhaftem sittlichem Werthe als Kindheits-, Entwickelungs- oder Krankheitsform religiöser praktischer Auswirkung, in welchem das Handeln, das Benutzen lebender Personen, die Wirkung mit ihnen und auf sie, rein unter ästhetische und symbolische Gesichtspuncte tritt, sittlicher Zwecke entbehrt oder einen Theil solcher schädigt, ja bis zu verbrecherischer Wollust und wüstester Grausamkeit im Cultusbrauch, sowie zur Rechtfertigung jeder Unthat im Dienst der Gottesverehrung und ihres Schutzes entartet. Endlich wirkt auch umgekehrt die praktisch-sittliche Auswirkung der Religion schädigend ein auf die Erkenntniss der *Wahrheit* und auf die Erreichung des ächten *Schönheitsideals*, indem sie dort ohne Weiteres Erkenntnisse verleugnen heisst, die am ethischen Ideal irre machen könnten, und sofort für Beweis nimmt, was an sich nur ethische Empfehlung ist, hier aber das sittlich Erziehende, praktisch Antreibende ohne Weiteres mit dem Schönen, die Darstellung des Unsittlichen mit dem Unschönen oder mit einer unsittlichen Darstellung zu verwechseln und deshalb letztere zu verwerfen drängt.

73. Gegenüber solchen Entstellungen treibt der ächte Religionskern selbst, wo er dazu erstarkt ist, zur Reinigung und zur Herstellung des rechten Verhältnisses. Denn die reine, deckende Selbstvorstellung der Religion kann immer nur im vollkommenen Wahren, Schönen, Guten gesehen werden. Der reine, *verselbständigte* Wahrheitstrieb ist sonach selbst ein *religiöser* Trieb und seine Früchte sind Früchte religiösen Sinnes, so auch der reine, verselbständigte Trieb zum vollendet Schönen und der reine, verselbständigte

Digitized by Google

moralische Sinn. Nur scheinbar treten sie in Opposition zur Religion selbst; nicht diese, sondern ihr Zerrbild wollen sie bekämpfen und auflösen, um die reine, vollkommene Religion an die Stelle zu setzen. Wenn nun aber diese, die vollkommene Religion, an dem Einen Stiele des centralen Gottwollens die drei Früchte, gesondert entwickelt, hervorgetrieben hat, ohne jenes Verwachsensein, ohne jede gegenseitige Beeinflussung, alle nur beeinflusst von dem einen, centralen Quell wahrhaft göttlichen Lebens, und darum zueinanderstimmend, bleibt dann auch die centrale Selbstdarstellung in den Mischformen bestehen, die wir *Glaube, Hoffnung, Liebe* nannten (52)? Vor Allem wird die letztere als *Gottesliebe* in ihrer Wurzelbedeutung (49, 55) bestehen bleiben bei aller peripherischer Auswirkung, und wie sollte diese dadurch geschädigt werden, da ja die Gottesliebe gleich ist der Liebe zum Idealen, zum allenthalben Vollendeten, Unbeschränkten, Höchsten, also keine Verletzung des Wahren, Schönen, Guten, keine Verkümmerung des Einen durchs Andere, gutheissen kann, sobald sie nur selbst rein und stark ist? *Glaube* bleibt aber auch das reinste und sicherste religiöse Wissen durch die Gefühlsbetheiligung und den Willensdrang, die damit innig sich verbinden. *Glaube* und *Hoffnung* können bei Erreichung aller peripherischen Ziele freilich nicht in dem Sinne bestehen bleiben, der auf Mangel an Gewissheit und auf subjectiven Erkenntnissersatz (67), andrerseits auf vermisste volle Seligkeit deutet. Ist es aber überhaupt von Werth, Worte, die sprachgemäss an einer Stelle sehr passend waren, auch an einer andern durchaus zu behalten? Ja es erscheint künstlich, bei vollendetem Heilsleben in Gott und aus Gott, wenn wir es uns nun eben denken wollen, noch das Wort *Religion* anzuwenden, ja die Träger solches Lebens noch *Menschen* zu nennen.

74. Aber eben deshalb lehrt uns das hiermit in seinen allgemeinen Grundlinien umrissene Religionsideal, so sehr es höchste *Norm*, letztes *Endziel* bleibt, das Allen vor Augen zu schweben hat, welche religiös sein wollen, — es lehrt uns zugleich, dass es nur in sehr eingeschränktem Sinne Massstab der Beurtheilung vorhandener menschlicher Religiosität sein kann. Diese Beurtheilung kann sich nicht rein nach dem Begriffe vollendeten *göttlichen* Lebens richten, in das der Mensch hineinwachsen soll, sondern nur eingeschränkt durch den Begriff des *menschlichen* Vermögens in den Banden des Irdischen. Aber selbst als Glied des vollendeten Gottesreichs würde nicht jeder Theilhaber daran Alles haben und Alles thun — ein völliger Widersinn, der das Reich selbst wieder aufhöbe —; jeder würde seinen besondern Ausschnitt aus der Gesammtheit der Güterwelt wählen, nach der sich das religiöse Wollen peripherisch hinbewegt, würde seinen besonderen Beitrag dazu liefern, würde auch, was hiermit aufs Engste zusammenhängt, Allem seine eigene *persönlich-individuelle Färbung* aufprägen, deren Auswirkung das vollendete Gemeinschaftsleben im Reiche selbst erst ermöglicht, mithin zu dessen Gütern selbst gehört. Was ist dieses Individuelle? Ist es anders auszudeuten als durch die eigenthümliche Mischung der Factoren, äusserer und innerer, vor Allem aber der inneren, die das Leben des Menschen bestimmen und zusammensetzen? Die inneren Factoren sind die psychischen, die Vorgänge und Potenzen, Kraftvertheilungen und Auswirkungen, im Umkreise eben jener Formen des Seelenlebens, die wir, zu innigster Verschmelzung und Durchdringung gebracht und zuerst noch ungeschieden unmittelbar aus der

Digitized by Google

Keimeinheit des Gottestriebes im Menschen hervorbrechend, das Wesen der Religion entscheidend färben sahen. Ist nun etwa nur *dem* Menschen Religion zuzusprechen, oder auch nur *dem* Menschen oder *dem* Volke, Zeitalter, *wahre, vollendete* Religion, in dem eine gewisse einzige, ausschliesslich etwa aus dem Religionsideal abzuleitende Mischung jener psychischen Lebensströmungen glücklich zu Stande gebracht wäre? Wie viel ist in dieser Richtung gesündigt worden und wird noch gesündigt! Wer nicht in so hohem Grade schwelgt, glüht, sein Leben fühlend und beschaulich ins Innerliche wachsen lässt und darin festhält, wie Andere, sondern rasch über Innenzustände hinwegeilend seine Bestimmung in äusseren Thaten findet, oder wer die energische Verstandesklarheit, schmucklose Aufrichtigkeit und reine Erkenntnisssicherheit über Alles liebt und pflegt, spricht man dem nicht häufig ohne Weiteres jedes Verhältniss zur Religion ab, besonders, wenn er sich abwendete von gewissen Erscheinungsformen, die nun eben gerade durch das Vorherrschen jener andern, ihm fremderen Formen ins Uebergewicht kamen? Mit *Toleranz* ist es hierbei nicht gethan. Man muss *das Recht*, ja *die Pflicht* anerkennen, im Reiche der religiösen Gesammtvollendung *das Eigne* auszuwirken, *individuell* zu sein, *Verschiedenheit* auszugestalten, und muss den centralen Religionsbesitz so weit fassen, dass er all dieses Verschiedene umspannt. Dann wird man auch verstehen, dass die *Eine vollendete Religion*, durch den centralen reinen Gotteswillen die Eine, durch *Völkertypen, Stammesarten, Geschlecht* und *Alter, Stand* und *Einzelart* der Menschen ebenso *im gleichzeitigen Nebeneinander* die bunteste Gedankenfülle und Verschiedenheit zulässt und fordert, als *im Hintereinander der Entwickelungsgrade.* Von dieser Anschauung, und besonders von ihrer Einführung in die Praxis, ist man noch heute sehr weit entfernt. Die Wahrheit, die theoretisch vollendete Erkenntniss, kann freilich für jedes Problem nur *eine* sein; aber wo man sie wirklich voll besitzt, macht sich die Einstimmigkeit von selbst; — wo man sie nur zu haben *glaubt*, ist man nicht berechtigt, den religiösen Heilswillen, die Religiosität, wenn nicht gar die Seligkeit, denen abzuerkennen, die nicht so glauben, und die Gemeinschaft der religiös Geeinten vor ihnen abzusperren. Wie soll es nun erst sein mit Darstellungsformen und Lebensregelungen? Nehmen die grossen Rahmen des Schönen und Guten nicht erst recht Verschiedenstes in sich auf, das nach Ort und Zeit und Menschenart überall zu einem *besonderen* Guten und Schönen wird, anderwärts es *nicht* wäre? Dies ist der bleibende Gehalt von Schleiermachers Idee der Gleichberechtigung verschiedener Religionsarten innerhalb des gleichen Begriffs wahrer, vollendeter Religion.

75. Ausgeschlossen aber aus dem Rahmen des Idealen bleibt überall, so auch in der Religion, Alles, was seiner Grundbestimmung entgegen ist, was ihm also *im Princip* widerspricht. Wir haben selbst Beschränkungen der menschlichen Lebenstendenz auf niedere Gebiete dem Religiösen einreihen dürfen, so lange sie ein *naiver* Ausdruck unschuldiger Unreife oder Enge waren und so sich als Kindheits- oder Jugendstadien in die Entwickelungslinie zum Höheren und Vollen hinauf einreihten (56 f.). Etwas Anderes ist es, wenn die vollere Anlage und höhere Tendenz sich bereits im Gewissen, in einem innern, weitertreibenden Drängen und Mahnen, anmeldet und man dennoch in leichtfertigem, trotzigem Aufbäumen oder in sophistischem Selbst-

Digitized by Google

betrug von den bisher gewohnten und mächtigeren niederen Gewalten sich fortreissen lässt. Der stärkste Gegensatz gegen die Religion, sozusagen das *Ideal der Irreligiosität*, wäre die bewusste Einsetzung aller Kraft gegen die deutlich gehörte Gottesstimme, und zwar so, dass nicht nur Niederes, das an seiner Stelle ein Recht hätte, sondern *Widergöttliches* gewollt würde, festgehalten, gepflegt, ausgewirkt würde. Es giebt im Versinken ins Widergöttliche wiederum äusserste Extreme: das Extrem der sinnlichen Selbstliebe ist die *Gier*, die *Wollust*, am meisten die des stärksten Naturtriebs; das Extrem des Gegensatzes gegen die mitfühlende Gesellschaftsliebe, gegen das Mitwollen mit Anderen, ist die *Grausamkeit*. Nur das Ausschöpfen der widergöttlichen Potenz bis zur äussersten Erschöpfung, das verkehrte Gehen ins Unendliche oder Unbedingte in diesem Sinne, konnte einen Friedrich Schlegel auf das sonderbare Wort führen: Wollust, Grausamkeit und Religion seien dasselbe. Aber allerdings, der angedeutete Rest von Verwandtschaft zwischen ihnen erklärt viele der abstossendsten Eindrücke, die wir aus der Geschichte des menschlichen Religionstreibens empfangen.

76. Die Weiterführung unsrer Aufgabe heisst uns jetzt das zerlegen, was wir bisher zusammenfassten, und das zu vereinzeln, was wir im Allgemeinen als zugehörig zum Religionsideal erkannten. Der Grundtrieb, das einheitliche Wollen des Lebens in, mit und aus Gott (48 ff.), drängt zur Ausgestaltung in *Bewusstseinsinhalten*, in *gefühlerregender Anschauung*, in *Handlungsweisen*, bei immer weiter auseinandergehender Entfaltung innerhalb des einzelnen Radius, wie zwischen den Radien in immer weiterer Trennung und Unabhängigkeit von einander. Aber nirgends nennen wir diesen Process noch *Religion*, wo nicht seine einheitliche Zusammenfassung mitgedacht, mitempfunden und mitgewollt ist. Fragen wir, welchem Radius die Religionsphilosophie zuerst und in welchem Masse sie den einzelnen Radien nachzugehen hat, so fallen sowohl Vorrang als Vorzug ohne Zweifel dem *theoretischen* Zweige oder der *Glaubenslehre* zu. Gefühlte Anschauungen sowie Handlungen können als zum Religionsbereiche gehörend erkannt werden nur an einer mit ihnen verbundenen oder aus ihnen heraus erkannten *Gedankenbildung*, deren Inhalt die Beziehung zum Höchsten, zum Unbedingten, zu *Gott* ausdrückt. Umgekehrt ist an solcher Gedankenbildung ihre Zugehörigkeit zur Religionssphäre ohne Weiteres deutlich. Diese Gedankenbildung muss *Wahrheit* haben, sonst ist die ganze Religion ein Leben im Wahn, und sie muss *Gewissheit* mitbringen, sonst ist die Religion unsicher darüber, ob sie nicht ein Leben im Wahn sei, also nicht *vollendete* Religion. Das Gefühls- und äussere Willensleben der Religion seinerseits kann auch seine nähere Bestimmung und Norm allenthalben mit sicherer Wahrheit und Klarheit nur in *Erkenntnissen* finden, durch welche das Beigemischte niederer Quellen und das rein dem Ideal Entsprechende aus der thatsächlichen Erscheinung des Wollens, Fühlens, Anschauens allein sicher ausgeschieden werden kann. Darum wird die Ausführung der Anwendungen auf den ästhetischen und ethischen Radius nachfolgen und geringer sein dürfen.

Digitized by Google

II.
Die religiöse Glaubenslehre.

77. Ist der Glaube Gegentheil des *Zweifels* und, an dessen letztem Ende, Gegentheil des *Unglaubens*, so sind seine Verhältnisse zu diesen Gegnern geeignet, ihn selbst näher erkennen zu lassen. Er kann dem Zweifel vorhergehen, als *naiver* Glaube, er kann ihm und dem Unglauben nachfolgen, ihn besiegt haben, in bewusster Sicherheit des besseren Rechts, als *überzeugter* Glaube, der auf dem Wege zum *Wissen* ist.

Schon hierin liegt, dass der Zweifel nicht nothwendig als sündliche, antireligiöse oder antigöttliche Regung aufzufassen ist, obwohl er *auch* aus Gesinnungen dieser Qualität psychologisch entstehen kann und sehr oft entsteht. Wir unterscheiden im Ganzen drei Arten des Zweifels: den *rein wissenschaftlichen*, der gegenüber ungenügenden oder mangelnden Erkenntnissgründen aus der Gewissenhaftigkeit des Wahrheitswillens entspringt, den *irreligiösen*, frivolen, sündhaften, und den *religiösen* Zweifel. Nur die letzteren beiden haben Bezug auf die heilsuchende Persönlichkeit, auf den wurzelhaften, einheitlichen Gottestrieb des Menschen. Der irreligiöse Zweifel schiebt Begierden nach einer niederen, speciellen, peripherischen Lustbefriedigung in das Heilsbedürfniss ein oder schiebt sie diesem völlig unter, und so bezweifelt er einen Inhalt des Heilsglaubens deshalb, weil er jenen Begierden widerstreitet oder sie irgendwie zurückzudrängen, zu überbieten nöthigt. Der religiöse Zweifel geht aus dem ächten und reinen Heilsdrange hervor, indem wir an der persönlichen und ethisch-ästhetisch motivirten Glaubensgewissheit (67) das Moment der Individualität und menschlichen Subjectivität gewahr werden, wodurch sich der Glaube vom Wissen, also von der Gewissheit unterscheidet, mithin die das Heil selbst mitbedingende volle Heilsgewissheit zu verkürzen scheint. Damit zugleich steht die mythologische Verunreinigung vor unsern Augen, welche der Glaube aus der Verquickung des Wahrheitsinteresses mit ethisch-ästhetischer Lebensfülle davonträgt (72). Beiden Arten des Zweifels gegenüber hat die Religionsphilosophie in ihrer Glaubenslehre die gleiche Aufgabe, nämlich die: die Heilsgewissheit inhaltlich und formell soweit möglich zum *Wissen* zu vollenden, und erst hierbei wird sie auf rein wissenschaftlichen Zweifel stossen, der den religiösen Glauben nicht stört, sondern voraussetzt, und sich nur auf die genügende Tragweite der Erkenntnissmittel bezieht.

78. Wäre es aber auch möglich, den Glauben zum Wissen zu vollenden, so würde nach Allem, was früher festgestellt worden, doch dieses Wissen

Digitized by Google

als solches gar kein religiöses Phänomen sein, gar nicht zur Religion gehören, wenn es nicht verbunden bliebe und ganz verwachsen wäre mit dem lebendigen und freudig empfundenen Gottestriebe, der Gottesliebe, der Gottinnigkeit (49). *Für diese* allein wird hier zunächst ein möglichstes Wissen gesucht, um sie vor nagendem Zweifel zu schützen. Aber das aus der Religiosität entspringende Erkenntnissstreben behält die Totalität jenes Grundtriebes, die volle Gottinnigkeit, nach idealer religiöser Forderung, auch da hinter sich, als bleibenden Lebensquell, wo die Erschliessung des göttlichen Lebenskeims den Punct erreicht, an dem sie fordert, dass der göttliche Güterbesitz allseitig, auf allen Radien, erstrebt, erarbeitet, genossen werde. Dennoch tritt hier die ins Unendliche gehende *reine Erkenntnisserwerbung als Selbstzweck* auf, als ein Stück des Heilslebens und seiner Seligkeiten in der Richtung auf letzte Zielpuncte, und wahrlich als ein hohes, werthvolles, tief beseligendes Stück, ein „Schauen", ein Gelangen von „Klarheit zu Klarheit" im Grossen und Kleinen, wovon wir schon auf Erden in jedem kleinen Licht, das uns aufgeht, so herrlichen Vorschmack haben. So oft schweben dem Frommen, und dem Theoretiker ebenso, bei dem Worte „seliges Leben" halb unbewusst nur sinnliche oder etwa ästhetische Lustarten vor, oder allgemeine Liebesgefühle, oder praktisches Thun (nach dessen *Zielen* doch dann wieder zu fragen wäre), — und so oft erscheint Wissensdrang, Erkenntnissbegierde und die Lust ihres Erfolgs zurückgedrängt zu blossem Mittel, weil man sich eben nicht erhoben hat zum Werthe reinen Geisteslebens und seiner Güter. *Erkennen ist Selbstzweck* heisst soviel als: es ist ein eignes Object seligen Genusses für sich selbst, nicht nur Mittel für andere Werthe, und ist in diesem Sinne inbegriffen in der Vollendung des Heilslebens.

79. Wo aber das Erkenntnissstreben eben erst aus dem religiösen Glauben hervorwächst und diesen, wegen aufgestiegener Zweifel und mangelnder Bewusstheit des Inhalts, ins *Wissen* zu vollenden wünscht, da gilt dieser Wunsch und dieses Bedürfniss nur *dem* Inhalte, der den religiösen Glauben zum religiösen Glauben macht, dem Inhalte des Heils als göttlichen Gesammtlebens, das sich aus unseren Seelentiefen emporarbeiten will. Wir *glauben* an diesen Inhalt, d. h. er ist für uns fortreissender, ausfüllender, emporhebender Triebinhalt und seliger Liebesinhalt. „Ich könnte, ich möchte nicht leben ohne Das!" — „ich fühle mich erniedrigt, entwerthet ohne Das!" — oder auch absehend vom Ich und seiner eignen Befriedigung: „es drängt mich dahin, ich muss, ich kann nicht anders, Gott will mich, Gott zieht mich zu sich, ich muss ihm nachgehen, ihm folgen, mich ihm überlassen, was es nun auch bringe für mich" — „Heil, wahres, ganzes, unbedingt werthvolles Leben ist darin, *nur* darin, selbst wenn ich litte für meine Person unter seiner Erwerbung und hingeben müsste, was mir sonst lieb ist, und es ist demgegenüber nicht am Ort, den Erfolg für *mich* abzuwägen" — so etwa spricht der Glaube sich in seiner naiven Gewissheit aus, wenn er überhaupt sich ausspricht. Wird er sich deutlicher, so wird die eine oder die andre Seite der Sache hervortreten; bald wird dem Glaubenden das Leben in diesem höchsten Element und aus ihm, das Leben in Gott und aus Gott, als höchste Seligkeit auch für ihn selbst empfindbar sein, bald wird es als Quell allgemeinen Heils der Welt, an dem er mitwirkt und dem er sich opfert, ihm vorschweben, bald als Gotteswille wie ein gebieterisches „Du sollst!" erklingen,

Digitized by Google

bald als ein Wahrheitslicht ihn entzücken und erheben durch die Hoffnung der All-Erkenntniss, die daraus entquellen muss. Der *Zweifel* dringt ein — woher? ist uns hier ebenso wenig Aufgabe zu fragen, wie nach dem Woher des geschilderten naiven Glaubens, den er zerstört —, er dringt ein, an einem Puncte oder an vielen oder sogleich das Ganze verdunkelnd: „Ist es nicht Illusion?" — „Ist es nicht ein psychischer Zustand meines Selbst und andrer Menschen, wie Traum, wie Geisteswahn, wie Jugendliebe, wie viele schöne, edle Schwärmerei, die vergeht, wenn wir erst die Welt kennen, wie sie ist, und die Ursachen kennen, wodurch dergleichen Seifenblasen im Gehirn entstehen und — zerplatzen?"

80. Wir besinnen uns auf das Thatsächliche des Erlebten; dieses kann nicht bezweifelt werden. Wir werden also dann klarer sehen, was zweifelhaft bleiben könnte. Unbezweifelbar ist, was ich im eignen Innern erlebe, was mit meinem Selbstbewusstsein in unmittelbarer, directer Verbindung in diesem Momente sich mir aufzwingt. Das ist hier mein Glaube selbst mit seinem Inhalte und in seiner Verschmelzung mit der ihn tragenden Gottinnigkeit und Gottseligkeit. Soweit aber ist dies nur ein psychisches Phänomen in mir, wie alle anderen auch. Es liegt nicht mehr darin, als es selbst ist, und was ist es? Eben Nichts weiter als dieses jetzt mein Selbstbewusstsein anfüllende Phänomen. Betrachte ich es nur in dieser Eigenschaft, so verliert es für mich allen den Werth, um dess willen ich es religiösen Glauben nannte; denn ich nannte es nur deshalb so, weil ich meinte, es sei *nicht nur* ein thatsächliches psychisches Phänomen in mir, sondern *weit mehr*. Was nun wohl? Was ist das Plus? Bestände der Werth des Glaubensphänomens für meinen Glauben nur darin, dass es mit Lust, mit Beseligungsgefühl auftritt, so würde darin noch kein Plus liegen über das blosse Phänomen hinaus, und auch wenn ich nur deshalb ihm Heilswerth zuschriebe, vielleicht auch im Vergleich mit aller andern erlebten Lust *höchsten* Heilswerth, so brauchte ich mich von dem derzeitigen thatsächlichen Phänomen höchstens nur durch den Gedanken an vergangene andre und durch die Vergleichung mit ihnen zu entfernen; von einem weitern *Glauben* wäre noch keine Rede. Es kam hinzu der Trieb, der mich drängt, diese Art des Innenlebens mir zu erhalten, sie möglichst zu steigern, zu entfalten, ihr überallhin zu folgen. Auch dieser Trieb bleibt eingeschlossen in die unleugbare Thatsächlichkeit meines psychischen Erlebnisses. Aber nun weiter! Werde ich diesem Triebe wirklich in diesem Sinne folgen? Gewiss, wenn er hält, was er jetzt verspricht. Wird er es halten? Dies ist das Erste, was mich das blosse gegenwärtige psychische Phänomen als solches nicht lehren kann. Hier setzt der Zweifel ein. Aber selbst eine Zukunftshoffnung auf unendlichen dauernden Genuss könnte noch den niedrigsten Inhalt haben. Hier kommt Alles darauf an, dass der Glaube die *Unbedingtheit des Lebenswerths* erfasst, über das Einzel-Ich hinaus, über jede Beschränktheit hinaus, die *Göttlichkeit* des erfassten Lebenswerths, und dass erst hieran sich ihm die Unbeschränktheit in der Zeit als Folge knüpft (ἐλπιζομένων ὑπόστασις, Hebr. 11, 1). Ein einzelnes psychisches Phänomen in mir soll Unbedingtheit, Göttlichkeit in sich tragen? Wir können uns eine naive Glaubensstärke denken, die ganz darauf verzichtet, diesem Zweifelsgedanken zu antworten. Sie würde sagen, es komme ihr gar nicht darauf an, ein sicheres Wissen

Digitized by Google

mit Abwehr aller möglichen Einwände erkenntnissmässig zu erreichen; sie *lebe* in der Gewissheit, und wenn ihr dies Leben einmal geschwächt, getrübt worden, vielleicht sogar zerstört gewesen sei in Geisteskrankheit, so greife sie zu bekannten Mitteln, um es wiederherzustellen, was ihr meist auch gelinge: Umgang mit Personen, in welchen jenes Leben lebt, mit wirklichen oder geschilderten, Erneuerung jenes Lebens im Innern durch lebhaftes erinnerndes Vorführen seiner bekannten Symptome, in Trieben, Gefühlen, Gedanken, Phantasien, sei es aus eigner Erinnerung, sei es durch Versenken in fremde Productionen dieser Art. Auch das *Gebet* fällt unter diese Bezeichnungen. Allerdings muss, um solche Mittel zu suchen, der Glaube noch stark genug sein. Bleibt er aber, wie in sündiger Begier oder im Wahnsinn, zeitweise unter der Schwelle, so hoffen wir jetzt, sagen Jene, während wir ihn haben, auf seinen Sieg zuletzt auch über solche böse Zeiten. Täuschen wir uns in dieser Hoffnung, so kann uns dies jetzt nicht stören, da wir jetzt noch in ihr leben. Selbst wenn eure Einreden Recht haben, wenn das, was wir festzuhalten suchen, nicht göttlich, nicht unbedingt ist, nicht siegreich bleibt, vielmehr nur den Werth eines in uns aufgetauchten psychischen Phänomens hat von fraglicher Dauer und zweifelhaftem Range, — kennen wir doch im Zustande gesunden, ruhigen Ernstes und wachen Gewissens, im vollen Wirken aller unsrer innern Stimmen, deren Chorus die Gesammtheit und Einheit unsres Wesens zusammensetzt, bis hierher nichts tiefer Beglückendes, nichts Edleres, Reineres, Dauerversprechenderes, Nichts, bei dem wir mit zweifelreinerer Sicherheit, so ruhig, so fest, so einig mit uns selbst sagen können: *hier spricht Gott!*

81. Dass wir solchen Glauben kennen, genügend kennen, wird diese Schilderung bewiesen haben. Dass wir ihn anerkennen, an seiner Stelle, in der ihm entsprechenden menschlichen Anlageverfassung und Entwickelungshöhe, hier als Stufe, dort als coordinirte Art menschlicher Religiosität, ist aus Früherem bekannt (74). Wir fragen hier nach der *Vollendung* der Religion, nach der *Vollendung* des Glaubens. Liegt vielleicht diese Vollendung eben in der Naivität? Dann müssten wir freilich sehr irren, wenn wir den sich vollendenden Erkenntnissprocess selbst zum vollen göttlichen Leben rechneten (61, 66, 78). Aber die Naivität kann deshalb schon keine Vollendung sein, auch nicht eine Vollendung des Glaubensstandes als solchen, weil dieser selbst nicht ohne Bewusstsein sein kann. Auch wo er naiv ist, ist er nicht in dem Grade naiv, in dem die Naivität mit völliger Unbewusstheit zusammenfällt; das wäre nur ein dunkler Triebzustand, der wohl *factisch* — für den aussen stehenden Beobachter — als ein Trieb aufs Göttliche gelten dürfte, aber *für den Träger selbst* gar nicht als solcher Trieb vorhanden wäre; aber eben dieses Vorhandensein *für* den Träger ist *Glaube*, und ohne dieses Vorhandensein fehlte die menschliche Verbindung mit Gott, die wir allein „Religion" nennen (35); zum Wesen des Menschen, im vollen Sinne des Worts, gehört das Bewusstsein ganz unbedingt. Der sogenannte „naive" Glaube erweist sich hierdurch als ein *beginnendes Wissen*, das eben deshalb, weil es einen blossen Anbruch einer Lebensrichtung bezeichnet, nicht in den Begriff von etwas *Vollendetem* aufgenommen werden kann. *Bewusstsein* eines Lebensverhältnisses zum Unbedingten, wie es auf alle Fälle zur Religion gehört, auch in ihrer centralsten Triebgestalt, treibt nothwendig weiter zu dem

Digitized by Google

Streben nach einem *vollen* Bewusstsein, welches nicht erreicht ist, so lange Zweifel, d. h. entgegengesetzte Bewusstseinsinhalte als etwa möglicherweise wahre, auch nur auftreten *könnten*, ohne dass man ihrer Unwahrheit voll bewusst werden könnte; sie brauchen noch gar nicht einmal wirklich aufgetreten zu sein. Indessen, um in diesem Sinne den religiösen Bewusstseinsstand seinem Ziele zuzuführen, ist es vom Ideale aus geradezu zu *fordern*, dass sie auftreten, und dass sie vollbewusst überwunden werden.

82. Der Zweifelsgrund, den wir uns klar gemacht (80), kommt von allen Seiten her darauf zurück, dass unbezweifelbar gewiss uns nur die Erfahrungsthatsache des *Daseins* unseres Glaubens in uns und aller seiner psychischen Anhänge ist, aber keineswegs der *Inhalt* dieses Glaubens, der Inhalt der Urtheile, die er einschliesst, und die über jenes sein blosses psychisches Dasein in uns weit hinausgehen. Auch jeder beliebige Wahn ist psychisch in uns factisch vorhanden, auch Traum und Wahnsinnsvorstellungen, jeder Irrthum. In all unsrem Denken und Urtheilen unterscheiden sich auf diese Weise *psychisches Dasein* des Gedankens und *Inhalt* des Gedankens; sie gehen keineswegs zusammen, sie stehen einander oft schroff entgegen, das Denken *enthält* meist, ja streng genommen immer, etwas Anderes als es *selbst ist* (vgl. meine Schrift: „Der Schlüssel zum objectiven Erkennen", 1889). So enthält z. B. der gedachte Begriff „Vergangenheit" eben diesen Begriffsinhalt, während dieser selbe Begriff doch jetzt mir *gegenwärtig*, also keineswegs vergangen ist; so ist der Begriff des „Nichts", den ich soeben bei diesem Worte denke, jedesfalls *Etwas*, nämlich ein wirklicher Gedanke von mir; so ist der Begriff meines „Ich" nicht selbst dieses ganze Ich, sondern nur eines seiner vorübergehenden psychischen Producte, der Begriff der „Aussenwelt" gehört als mein Begriff zu meiner *Innenwelt*, der Begriff des „Unglücks" ist selbst kein Unglück, der Begriff des „Bösen" ist durchaus nichts Böses und ist gerade dem Schuldlosesten und Reinsten am klarsten und am wirksamsten gegenwärtig. Die Gewissheit also darüber, *dass* ich Etwas denke, sagt für sich noch gar Nichts darüber aus, ob der *Inhalt* des Gedachten irgend welchen Wahrheitswerth hat. Es ist *wahr*, *dass* ich den Gedanken z. B. des „Bösen" denke, aber deshalb könnte der darin gedachte Begriffsinhalt immer noch ein falscher, ein unrealer, ein widerspruchsvoller, unmöglicher sein, wie der des viereckigen Kreises. So könnte auch der Begriffsinhalt des *Unbedingten* ein in sich zerfallender sein. Und ist nicht jenes blosse Factum meiner Seelenerfahrung, *dass* ich diesen Begriffsinhalt denke, seinerseits etwas sehr *Bedingtes?* Bedingt dadurch, dass ich überhaupt existire, dass ich denken kann, bedingt durch die Ursachen und Gesetze meiner Denkthätigkeit und der menschlichen Seelenfunctionen überhaupt, bedingt durch meine Erziehung und durch die vorausgegangene Menschengeschichte, Menschenentwickelung. Ja ist nicht jener mein Gedanke abhängig, also bedingt, in dem Grade, dass er auf Zeit verschwinden muss, durch Schlafbedürfniss, Krankheit, Zerstreuung, Wechsel der Interessen und Stimmungen, durch allerlei körperliche Einflüsse? Dennoch soll sein *Inhalt* das wahrhaftige Unbedingte, Unabhängige, Höchste, Göttliche *selbst* sein?

83. So ist es denn freilich thatsächlich wahr, *dass* ich den Gedanken des Unbedingten, Göttlichen denke und liebe und seinem Inhalte nachstrebe, um darin allezeit zu leben; aber *was* ich dabei denke, liebe und erstrebe, ist es denn auch wirklich das Unbedingte, und ist es der Quell höchsten, ewigen

Digitized by Google

Heils, Inbegriff alles Guten, Wahren, Herrlichen und Edeln, ja giebt es überhaupt etwas dergleichen? Dass es mich im Moment factisch so beseligt und hinreisst, dass ich es für das Göttliche halten muss, weil ich mir einen endlichen und überschreitbaren Werth auch übertreffbar müsste denken können durch einen *höheren*, den ich hier nicht finden kann, beweist gerade so viel, wie wenn vielleicht ein Indianer keine höhere Wonne kennt als die einer erfolgreichen Büffeljagd, und deshalb diese Freude ins Unendliche nach dem Tode fortsetzen zu können erwartet. Und wie steht es mit dem naiven Glauben *an das Gute*, an die Gottgewolltheit, unbedingte ethische Reinheit und höchste sittliche Würde dessen, was der Glaubende nun eben in diesen Rang einzusetzen nicht umhin kann? Ist es schon deshalb *wirklich* das Gute? das Gottgewollte? Dann müssten dies die Molochopfer der Phönizier auch gewesen sein. Vielleicht kommen wir auch bei ernstestem Wollen hierin nicht weiter als bis zum *Gewissensglauben*. Aber es ist doch das Bedürfniss ganz unleugbar durch die Sachlage gegeben, so weit irgend möglich darüber hinauszukommen. Nun ist ferner der Begriff des *Göttlichen* vom religiösen Glauben vor Allem gedacht als der Begriff alles höchsten Heils und der allmächtigen, ungehinderten Quelle des Heils. Giebt es in Wahrheit eine solche Quelle, eine solche Macht? fragt der Zweifel. Giebt es sie, so ist die Welt heilsfähig, da sie beherrschbar ist durch diese Heilsquelle, und unser Glaube hat Sinn. Giebt es sie nicht, — wie dann? Die thatsächliche *Welt*, wie sie ist, will uns oft so heilsunfähig wie nur möglich erscheinen, und es möchte ohne Gottes- und Zukunftsglauben wenigstens der *terrestrische* Pessimismus (die pessimistische Werthbeurtheilung des erfahrungsmässigen Erdenlebens rein als solchen) unvermeidlich sein. Sodann sind die *Heilswege* natürlich ebenso unerkannt und zweifelhaft, wie es die höchste Heilsquelle bis hierher noch ist. Dies sind die drei Objectsgebiete, die von der Glaubenslehre zu behandeln sind; *Gott, Welt, menschliche Heilswege*. Der Theil, der die Gottheit behandelt, ist entscheidend für die übrigen, er enthält die Grundbedingung alles Heilsglaubens und mithin alles Heilslebens; die Weltlehre soll Hindernisse beseitigen, sofern in ihr Gegeninstanzen gegen die Gotteslehre liegen können; die Lehre von den Heilswegen ist Folgerung.

---

84. Die religionsphilosophische Gotteslehre, als Theil der Glaubenslehre im Sinne des Heilsglaubens, ist ebenso wenig dasselbe mit der „Gotteslehre" eines philosophischen Gesammtsystems, wie die religionsphilosophische Behandlung von Fragen des Weltdaseins, des Weltprocesses, der Natur des Menschen u. dgl. innerhalb derselben Glaubenslehre mit den solchen Gegenständen gewidmeten Theilen, etwa einer „Kosmologie" oder „Anthropologie", im philosophischen Gesammtsysteme zusammenfällt. Der entscheidende Gesichtspunct für die Religionsphilosophie ist das Religionsideal, das absolute Heilsziel, als Lebensinhalt aussergöttlicher Wesen (5 f. 35), also keineswegs ist Gott rein als solcher für sie direct oder an sich selbst Gegenstand des Erkenntnissbegehrens. Arzneikunde ist nicht Botanik, nicht Chemie, nicht medicinische Pathologie oder Nosologie, und doch berührt sie sich mit jenen Wissenschaften. Für unsre Gotteslehre hier ist massgebend der Zweck des Gottesglaubens, den dieser als *Heils*glaube zu erfüllen hat, d. h. seine Stel-

Digitized by Google

lung als Grundpfeiler der *Heilsgewissheit*. Wir sehen sofort, dass nicht die Lösung aller der Zweifelsfragen und Antinomien, die wir uns hierbei ausdenken könnten, auf diese Stellung des Gottesglaubens Bezug hat. Nur sofern alle solche Zweifel zusammenwirken können zur Erschütterung dieser Stellung, gehören sie hierher. Direct aber ist die Heilsgewissheit im religiösen Sinne, der Glaube an das unbedingte Heilsleben und seine allseitige Vollendung, vollkommen gesichert, sobald die Existenz des unbedingten Heilsquells feststeht, also feststeht, 1) dass der Begriff des Unbedingten, als Grundlage des Gottesbegriffs, in der That etwas Existentes bedeutet, 2) dass dieses Existente die metaphysische Bestimmtheit des Allkönnens an sich trägt, somit nicht in den Fall kommen kann, einer andern Macht unterliegend das unbedingte Heilsleben schädigen lassen zu müssen, 3) dass dieses Allkönnen auch im Sinne des Heilsziels ethisch bestimmt ist, also Heilwollen und Heilschaffen aus ihm folgt, — ohne dass diese Worte hier etwas Näheres über das Wie? solcher Bethätigung aussagen sollen. Wäre in diesen drei Richtungen Heilsgewissheit vorhanden, so würden *religiöse* Zweifel in Bezug auf den Gottesglauben nicht mehr bestehen, alle übrig bleibenden Probleme und Antinomien würden nur noch den *wissenschaftlichen* Zweifel beschäftigen (77) und ihre philosophische Behandlung in jenem von der Religionsphilosophie unterschiedenen Haupttheile des Systems zu erwarten haben, der den Namen Gotteslehre oder Lehre vom Unbedingten, Absoluten, ohne jede beschränkende Beziehung trägt, in der Lehre von Gott in seinem eignen Dasein an sich (6). Denke man sich, es bliebe in Bezug auf solche nicht direct religiöse Probleme, zu denen z. B. auch alle auf die „Psychologie Gottes" bezüglichen Fragen zu rechnen sein würden, bei der Unsicherheit, dem Zweifel, oder selbst bei Lösungen, die uns Menschen jetzt aus irgend einem Grunde missfielen, so würde doch der Heilsglaube dadurch nicht betroffen, nicht geschwächt, nicht untergraben, wie er ja bei frommen Christen durch das Wort: „Gott wohnt in einem Lichte, an das Niemand herankommen kann" (1. Tim. 6, 16) oder durch das andre: „Wir erkennen jetzt nur im Spiegel, in Räthselworten, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht" (1. Kor. 13, 12) in der That niemals gelitten hat.

85. Der erschütterndste Zweifel ist der an der reellen Bedeutung unsres Begriffs vom Unbedingten überhaupt. Wir haben hiervon den Kernpunct entdeckt in dem Unterschiede zwischen den psychischen Denkphänomenen und ihren Inhalten (82). Wir haben den Zweifel schon hiermit freilich insoweit zurückgewiesen, als aus dem blossen Umstande, dass ein Gedanke in seiner psychischen *Existenz* Nichts weiter ist als ein jetzt in mir aufsteigendes Phänomen, zwar nicht ohne Weiteres von selbst folgt, dass sein *Inhalt* Wahrheit habe, aber auch nicht, dass er *keine* habe. Gilt es als allgemeiner Satz: Das Denken *enthält* etwas Anderes als es *selbst ist*, so hindert Nichts, dass im Denken eines endlichen, bedingten Einzelwesens und eines einzelnen, bedingten Zeitmoments dennoch das Unbedingte Inhalt sein könne. Und was würde es helfen, daran zu zweifeln, da ja die Thatsache vorliegt? Wer da zweifelt, ob er das Unbedingte denke, denkt er es nicht wirklich in demselben Momente, wo er einen solchen Satz ausspricht? Ist nicht der, welcher sagt, dass er das Unbedingte *nicht* denke, einem Manne gleich, der laut ausruft: „ich kann nicht reden"? Man wird dies sophistisch finden

Digitized by Google

wollen und meinen, dieser sogenannte Gedanke ans Unbedingte sei in Wahrheit ein leeres, bedeutungsloses *Wort*. Aber gerade dieser Einwand ist sophistisch; ein leeres, bedeutungsloses Wort, in Wahrheit ein *blosses* Wort, ist der Laut *abrakadabra*, den Niemand *versteht;* dagegen das Wort „unbedingt" *verstehen* wir, d. h. wir kennen den Gedankeninhalt, den es uns bedeutet; wir müssen also diesen Inhalt in uns besitzen und unser Bewusstsein auf ihn richten; wir haben weit mehr daran als ein „blosses Wort". Ja wohl, wird man sagen, aber jedesfalls ist dieser Inhalt selbst ein leerer, nichtiger, bloss *negativer*. Was soll das heissen? Ein Inhalt — und doch Nichts? Selbst wenn wir den Begriff des „Nichts" oder das „Nicht" denken, ist dieser Begriffsinhalt doch ein ganz bestimmter, der sich aufs Schärfste von allen anderen unterscheidet, wenn man ihn auch am ehesten einen „bloss negativen" nennen könnte. Aber selbst hier wäre es dennoch sinnlos. Verneinung ist immer nur das Wegschaffen von etwas Positivem, von Etwas, das in die Ueberlegung getreten ist als ein vielleicht Seiendes, vielleicht zu Bejahendes, das man aber verneinen zu müssen überzeugt oder zu verneinen aus irgend einem Grunde entschlossen oder auch nur thatsächlich im Falle ist. Dieses *Positive* wird also jedesfalls mitgedacht. Nur mitgedacht? Auch dies reicht nicht aus. Die vollste Negation würde die Aussage sein, welche *alles* Positive streicht; aber wir formen sie sprachlich, indem wir sagen: „*es ist* Nichts", oder „das Nichts allein *ist*". Etwa nur sprachlich? Aber wir *verstehen* doch dabei das Wörtchen „ist", denken also einen Inhalt dabei, etwas Positives, das wir demnach sogar mit dem Gedanken des Nichts verschmelzen. Eine noch vollere Negation scheint die Aussage der *Unmöglichkeit* zu sein, z. B. „Quadratur des Kreises ist unmöglich". Aber das Prädicat „unmöglich" ist weit positiver, als das blosse „nicht" oder „Nichts"; denn es enthält den positiven Begriff der Möglichkeit, des Seinkönnens, und einen mitgebrachten Massstab dafür noch obendrein, den man ferner anlegt an Etwas, an ein Positives, das man darnach prüft. Da aber dieser Massstab in letzter Instanz der bekannte *Satz vom Widerspruche* ist, so muss der geprüfte Inhalt sogar ein doppelter oder mehrfacher sein: man prüft die Verträglichkeit seiner Stücke mit einander, wobei denn jenes Beispiel „Quadratur des Kreises ist unmöglich" sich als ein richtiges Urtheil erweisen wird, indem die beiden Stücke, die beide positiv sind, sich ausschliessen; ebenso „Sein mit Nichtsein in gleichem Sinne und gleicher Beziehung verbunden, ist unmöglich" (das ist der Satz vom Widerspruche selbst) als ein richtiges, indem man auch hier im Grunde zwei Positionen mit einander verglichen hat, die eines Seins und die eines anderen Seins, welchem die besonderen Bestimmungen fehlen, die man in jenem ersten setzte. Denkt man *jede* besondre Beziehung weg, fasst man also Sein und Nichtsein als schlechthin allgemeine, bestimmungslose Begriffsinhalte, so ist der richtige Ausdruck nicht mehr „Sein und Nichtsein", sondern „Sein und Nichts", deren Verträglichkeit mit einander keineswegs so ohne Weiteres verneint werden darf; denn das reine Nichts *wäre* doch. „Sein ist Nichts", dieser berüchtigte Satz Hegels, ist vielleicht der richtigste der ganzen Hegelschen Philosophie und eine reine Kinderwahrheit. Das schlechthin allgemeine, bestimmungslose „Sein" ist in der That Nichts, und dieses Nichts, wenn es gedacht wird, ebenso allgemein und bestimmungslos gedacht wird, ist in der That Sein,

Digitized by Google

das seiende Nichts, und jener Satz heisst geradesoviel als „Sein ist Sein". So steht es mit den sogenannten bloss negativen Begriffsinhalten.

86. Nun zurück zum Unbedingten. Es ist kein blosses Wort, es ist keine blosse Negation. Einen *leeren* Begriff, d. i. einen *relativ* nur verneinenden, mag man diesen Gedankeninhalt immerhin nennen; er ist es jedesfalls, solange er sich uns nicht weiter erschlossen hat als bis dahin, wo wir ihn *nur* mit jenem Worte zu fassen im Stande sind und kein weiterer Gehalt als der buchstäblich damit ausgedrückte uns dabei ins Bewusstsein tritt. So erschliessen wir uns zunächst wenigstens diesen dürftigsten und leersten Gehalt etwas weiter! Es wird eine Verneinung ausgesprochen in Bezug auf alles Bedingte. Ist das etwa nur ein Combinationsspiel des Verstandes, eine Mosaik zweier Begriffe, wie etwa das „Nichtblaue" neben das Blaue gestellt? Wird indessen hierbei *gedacht*, nicht nur in Sprachlauten gemurmelt, so liegt selbst in diesem verglichenen Beispiele ein positiver Begriff zu Grunde, der eingetheilt wird, der Begriff der Farbe: man legt die blaue Farbe gesichert bei Seite und behält übrig die etwa noch möglichen anderen Farben. So theilt man durch den Begriff des Unbedingten gegenüber dem Bedingten jedesfalls das *Sein*, im allgemeinsten Sinne dieses Worts (85), in die zwei Möglichkeiten ein, die ein strenges Entweder-Oder darstellen: bedingtes — nichtbedingtes. Aber diese *(contradictorische)* Entgegensetzung ist in unsrem Falle nicht genügend. Wir meinen ein Unbedingtes, das in *jeder* Hinsicht unbedingt ist, und stellen ihm also nicht nur das ebenso schlechthin Bedingte entgegen, sondern auch Alles, was etwa nur in irgend einer Hinsicht oder Beziehung noch unbedingt genannt werden dürfte. Wir meinen das *schlechthin* (dem Bedingten *conträr* entgegengesetzte) *Unbedingte*. Solches allein kann in Betracht kommen, wenn es um *absolutes* Heil zu thun ist (50).

87. Im Begriffe dieses Unbedingten scheint die Position, die wir darin verneinen, das „Bedingte" zu sein. Aber ist dieses wirklich der positivere Theil des Begriffs? Wann nennen wir denn ein Sein ein „bedingtes"? Doch sicher, indem wir uns von ihm als einem irgendwie ungenügenden wegwenden, einem anderen, besser genügenden uns zuwenden, das wir freilich vorläufig ganz unbestimmt lassen. Bedingt heisst das Sein näher dann, wenn es *gar nicht wäre*, es sei denn durch ein *anderes* Sein hervorgebracht, bestimmt, erhalten, normirt, und in allen Stücken, in welchen es in einer dieser Weisen abhängig ist oder war oder sein wird, nennen wir es bedingt. Wir respectiren es also insoweit, oder unter Umständen ganz, *an sich selbst* betrachtet für gar kein eigentliches „Sein"; es wäre *nicht* oder wäre mindestens *nicht so*, *nicht jetzt* so u. s. w., wenn dies auf es selbst allein ankäme. Es ist also an sich selbst eigentlich Nichtsein, und sonach ist es seinerseits eigentlich das Negative, obwohl die Sprache es mit dem Worte „bedingt" scheinbar in die Position setzt. Nicht minder bloss scheinbar ist es, wenn die Sprache durch die Silbe „un-" das Unbedingte in die Negation setzt. Das Unbedingte ist *an sich selbst Sein*, bedarf keines Anderen, hängt von Nichts ab; das *schlechthin Unbedingte* hängt in keiner Hinsicht an einem Anderen, es ist *reines Sein* — der *positivste* Begriff, den es giebt.

88. Und doch ist dieser Begriff in solcher Gestalt noch so leer, so nichtssagend, dass auch bis hierher Hegel Recht behält mit seinem „Sein = Nichts" (85)! In dieser Gestalt, in solcher Dürftigkeit festgehalten, ist Gott

Digitized by Google

zum ersten Male in der Menschengeschichte wahrscheinlich gedacht worden von *indischen Brahmanen*, wenn nicht etwa ägyptische Priesterweisheit schon früher dahin gelangte. Um 500 v. Chr. tritt derselbe Begriff im Abendlande in voller Reinheit zuerst durch Parmenides auf, in der Schule von Elea vertritt er, wie namentlich durch seine Abstammung aus dem Gottesbegriffe des Gründers der Schule, des Xenophanes, deutlich wird, den Begriff des *ganzen Gottes*! Der Inder empfand darin überwiegend den Gegensatz gegen das scheinbar Positive, gegen die Welt des Bedingten, die er mit vollem Recht als das in Wahrheit Negative, an sich selbst Nichtige erkannte (87); aber da er in Gott keinen weiteren Inhalt fand als eben den jenes leeren Seins — wir sehen ab von verschiedenen anderen Auffassungen, die auch in Indien nicht fehlten, aber nicht für das Religionsideal durchdrangen —, so konnte er von hier aus kein anderes Religionsideal erreichen als das der Versenkung in leeres Beschauen und Fühlen dieses Seins oder Nichts, dieses dunkeln Urgrundes, kein anderes absolutes Heil als diese leere, contemplative Seligkeit. Nicht in der Sache verändert, nur deutlicher in seiner Leerheit erkannt und nicht mehr als Urgrund, sondern nur noch als Heilsziel erfasst, wird es zum *Nirwânam* des *Buddhismus* in dessen ursprünglicher Gestalt, als „Befreiung vom Dasein" — will sagen: Befreiung vom Scheindasein oder, was gleichviel, vom elenden, nur Uebel bergenden und zeugenden Dasein der Scheinpositivität. Bei den *Eleaten* kehrte sich besser der positive Seinsbegriff heraus, bei Xenophanes noch von religiösen Gefühls- und Anschauungsregungen umkleidet, darum nicht rein herausgeschält, bei Parmenides ohne religiösen Anspruch, als reine metaphysische Lehre, der die Lehre von der Welt des *Scheins* ebenso nur als theoretische Philosophie unvermittelt gegenüberstand. Aber dieses allgemeine „Sein" ist und bleibt gleich dem Nichts, das ja eben auch *ist*, wenn weiter Nichts *ist* als Nichts! So wäre wohl gar jenes Hochpreisliche, das Unbedingte, ja — *horribile dictu* — so wäre *Gott = Nichts*? Bei Hegel ist dies in der That eigentlich der Fall, nur dass er sich quält, diesen Grundbegriff seines Gottes zu einigermassen inhaltlichen Bestimmungen zu entfalten. Und es hat christliche *Mystiker* gegeben, die sich in dieses *Gott-Nichts* mit Berauschung versenkten, wie ja auch die Brahmanen und Buddhisten in ihr Brahman und Nirwânam; es giebt Aussprüche der Art z. B. bei Angelus Silesius. (Die Consequenz dieses Nichts-Gottes zog F. Köppen polemisch aus Schellings Jugendphilosophie in „Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts", 1803.)

89. Liegt nicht wirklich diese horrende Folgerung nahe, wenn wir nur ganz vorurtheilslos und ohne Hineintragen fremden Inhalts das Unbedingte begrifflich auszuführen suchen? Wollen wir es nicht in der Leerheit des allgemeinen Seins = Nichts belassen, so ist es ein *bestimmtes Etwas*; aber wie dürfen wir eine solche Bestimmtheit ein *Unbedingtes* nennen, da es doch eben durch solche Bestimmtheit von Anderen ausgeschlossen, beschränkt, also abhängig wäre von einer Macht, die es beschränkt? Wir fragen deshalb bei jeder Bestimmtheit des Seins nach einem Woher, Wodurch, Warum, d. h. wir betrachten sie als ein Bedingtes. Gott selbst, sagt einmal Kant, müsste die erschütternde Frage an sich richten: „Aber, woher bin *ich* denn?" Nur in einem *einzigen* Falle ist von keiner Bedingtheit, keinem Woher und Wodurch mehr die Rede, *kann* nicht mehr die Rede davon sein, nämlich in dem

Digitized by Google

Falle des *Nichts*. Das Nichts bleibt von selbst übrig, wenn wir alles bestimmte Seiende, d. h. alles Bedingte, wegdenken. Das Nichts ist schrankenlos, ist unabhängig, ist ursachlos, also unbedingt; wenn Nichts wäre, hätte die Frage nach einem Woher? Warum? u. dgl. keinen Sinn, denn das hiesse fragen, wie das Nichts gemacht würde oder warum es hergestellt worden sei. Aber ein Nichts herstellen oder machen, ist Unsinn; das Nichts bleibt von selbst übrig, wenn jedes Machen unterbleibt, es besteht eben darin, dass alles Machen, Verursachen, Bedingen fehlt. Es ist das Einzige, wovon man den Ausdruck *causa sui* oder *aseitas* im vollen Sinne brauchen kann; denn es ist das Einzige, was *von selbst* da ist, wenn jedes Bedingen, Verursachen, Bewirken ausbleibt, das einzige Selbstverständliche, keiner Erklärung Bedürftige, Unabgeleitete und Unableitbare. Das Nichts allein also das vielgepriesene und vielgesuchte *Absolute* oder *Unbedingte!* Auch Schranken kann es nicht haben, mögen wir sie zeitlich, räumlich oder sonstwie denken; denn jede Einschränkung des Nichts wäre ein *Etwas*, jede Setzung eines Etwas wäre eine Entgegensetzung gegen das Nichts, eine Aufhebung desselben, kann also nicht in seinem eignen Begriffe liegen. Das Nichts ist also unbeschränkt, unbedingt; es ist das einzige Unbedingte! Und das soll *Gott* sein!? Das soll das *Allbedingende* sein? *Gesetz*, *Urkraft*, *Urwirken*, *Ur-Norm*, *höchstes Endziel?* — Doch was reden wir nur ein Wort weiter ernstlich davon. Die Seifenblase ist längst zerplatzt. Wir sehen ja, fühlen, erkennen auf tausend Wegen, *dass Etwas ist*, dass es bestimmtes Seiendes in Wahrheit giebt, — dass es also mit dem Nichts Nichts ist. Hätte es jemals Nichts gegeben, so wäre dasselbe nicht unbedingt, nicht unbeschränkt gewesen; denn — wir sehen ja: es hat dem Etwas den Platz geräumt, es ist ihm unterlegen, — kann also nicht Gott, nicht das Unbedingte sein.

90. Man darf es wahrlich Niemandem verdenken, der hiermit sich für immer von dieser Grübelei befreit glaubt, die Acten schliesst und als der Weisheit letzten Schluss ausruft: wohlan! halten wir uns ans handgreifliche, sichere Dasein! Sehen wir höchstens aus psychologischem Interesse einmal zu, wie wohl der wunderliche Gedanke jenes reinen Sein = Nichts, jenes Unbedingten, Unendlichen, Unbeschränkten, Absoluten, in das Hirn des Menschen gekommen sein möge! Hierzu bietet sich als bereitliegender Schlüssel das Wort *Abstraction* dar. Was wir wirklich wissen und was allein als Wissensgegenstand uns einen deutlichen, zweifellosen Inhalt bietet, das sind einzelne, bestimmte *Erfahrungsthatsachen:* hier diese buntfarbige Gestalt, dieser Ton, dieser Geruch, dieses Gefühl von Lust oder Schmerz. All diese bestimmten Inhalte können wir in dem Augenblicke, in dem wir sie haben, nicht verleugnen, wir bejahen sie also, und bedienen uns dabei als für alle Bejahungen unterschiedslos passenden, deshalb allgemeinsten oder abstractesten Ausdrucks der Worte: dies *ist* so, wie es *ist*. Danach kann man alles Erfahrene ein *Seiendes* nennen oder seine Gesammtheit das *Sein*. Mag man, auf gewisse Denkregeln bauend, das Zutrauen besitzen, aus den erfahrenen Grundthatsachen auch noch auf anderes „Seiendes" schliessen zu können; es wächst dadurch der Umfang jenes Seinsgebiets weiter und weiter an; jedes Stück davon aber, das hinzuerschlossen wird, muss man sich nach Analogie jener Grundthatsachen irgendwie concret vorstellen, um irgend Etwas daran zu haben. Nennt man es mit jenem allgemeinsten Namen ein Seiendes oder ein

Digitized by Google

Sein, so heisst dies nur, dass es ebenso, wie die Grundthatsachen, als ein nicht zu Leugnendes sich uns aufdrängt. Diese Eigenschaft, bejaht werden zu müssen, enthält für sich selbst natürlich *Nichts*, und so ist denn in der That das *blosse* „Sein" = Nichts, nur der *bestimmte Inhalt*, der zu bejahen ist, ist wirklich Etwas. Wenn wir von diesem Inhalte *abstrahiren*, d. h. von ihm absehen, ihn vollständig ausschütten, so behalten wir natürlich nur wieder die leere Bejahungsform übrig, das „Sein", das Nichts ist. Die *Unendlichkeit*, die sich uns mit dieser leeren Form verbindet, kommt lediglich aus ihrer Leerheit, und die *Unbedingtheit*, d. h. der gänzliche Mangel von Abhängigkeit, Verursachtheit, Beschränktsein, eben daher. Denn wo Nichts ist, war Nichts zu verursachen, zu beschränken, und wenn man wünscht, diesen Nichtsgedanken unter den hinzugebrachten Gesichtspuncten der Zahl, der Zeit, des Raums u. dgl. über jede hiermit erst entstehende Denkbarkeit einer bestimmten Abgrenzung hinaus fortzuerhalten, was soll daran hindern? Im Nichts kann man fortzählen, so lange man will. Dies nennt man dann die *„unendliche Seinsmöglichkeit"*.

91. Wir haben diese Gegenrede des *Positivismus* wahrlich so unparteiisch und mit allem Schein ihrer Berechtigung uns selbst entgegengehalten, als möglich. Sind wir aber wohl, auf diesen Standpunct gelangt, das *Unbedingte* wirklich los? Nicht im Entferntesten. Die Sicherheit des thatsächlichen Wissens bildete den Ausgangspunct. Vom *erschlossenen* Wissen wollen wir hier gar nicht sprechen; wir würden dabei sehr leicht auf ein vorausgesetztes *Unbedingtes* stossen, ein allgemeines, nothwendiges, über *alles* Sein gebietendes Gesetz, wonach die Vernunft mit Sicherheit schliessen zu können meint. Bleiben wir bei der Thatsachengewissheit und lassen wir den Positivisten jedes darüber hinausgehende Wissen und Denken leugnen, lassen wir ihn hiernach den Gedanken ans Unbedingte ganz beseitigen, — hat er ihn beseitigt? Im Gegentheil, er hat das *thatsächliche* Sein, so wie er es in jedem Momente findet, überall als ein *besonderes* Unbedingtes hingestellt, das ursachlos auf sich selbst steht, unverursacht da ist, weil es da ist. Dennoch legt sich die Ursachforschung bei Vielem sehr nahe und hat oft gute Resultate. Ferner ist ja in Wahrheit nicht daran zu denken, dass jene festen Thatsachen Unbedingtes seien im Sinne von *Unbeschränktheit*; denn jedes einzelne Erfahrene ist eben *nur* das Bestimmte, *was* es ist, und hat seine Grenzen in jederlei Sinn. Eben in dieser Lage fordert er zur Ursachforschung auf. Man kommt dann vielleicht darauf, ein *erstes* Thatsächliches anzunehmen, Wasser, Feuer, Luft, wie die alten Ionier, wovon man alles Andere abhängen lässt, — ist nicht dieses Erste dann das *Unbedingte?* Oder man setzt mehrere dergleichen, oder man setzt ein All von sich gegenseitig bedingenden Einzelheiten; aber sind nicht die Mehreren, ist nicht dieses All dann das „Unbedingte"? Nun aber soll doch das Unbedingte hier überall ein bestimmtes, concretes So, eines, mehrere, eine Gesammtheit solcher, darstellen, und mithin sich begrenzt, eingeschränkt zeigen auf diese Bestimmtheit, die es nicht los werden kann, wenn es jenes bestimmte So sein soll. Könnte es diese Bestimmtheit verändern und erweitern, so gehörte sie nicht zu ihm, sondern seine Bestimmtheit wäre dann *bedingt*, das Unbedingte wäre nur *allgemeine Seinsmöglichkeit*, die an und für sich selbst das *unbestimmte* Sein = Nichts wäre! Das vom Positivisten an Stelle unseres Unbedingten

Digitized by Google

gesetzte andere Unbedingte, in Gestalt des concreten Thatsächlichen, kommt also entweder auf das unsrige doch wieder hinaus, oder es hebt sich selbst auf, indem es ein Bedingtes ist, das doch als unbedingt gesetzt ist.

92. Wer einmal den Gedanken des Unbedingten gedacht hat, kann ihn also auf keine Weise wieder los werden. Ein Anderer, der ihn nicht denkt, versteht das Wort gar nicht; mit ihm können wir also ebenso wenig darüber sprechen, wie mit unserm Canarienvogel. Wer diesen Gedanken aber einmal denkt, findet in ihm die Nöthigung, ihn an allen bestimmten Inhalt heranzuhalten, diesen Inhalt, weil er *bestimmt* ist, stets *beschränkt*, also *bedingt* zu nennen im Vergleiche zu dem, was dieser Gedanke eben das *Unbedingte* nennt. Was das Eine nicht ist, muss das Andre sein. Die fatale Nothwendigkeit, so zu denken, die factisch für eine gewisse Wesenclasse, Menschen genannt, oder nur einen Theil derselben, besteht, bedarf jedesfalls einer näheren Prüfung, und wenn diese Art zu denken selbst Abstraction sein sollte und Nichts weiter (90), so bliebe sie merkwürdig genug. Sie bringt offenbar einen neuen, eigenthümlichen *Inhalt* in das Denken, ein *Object, an das* wir denken; denn wir verstehen ja die Worte, die dieses Object bezeichnen und haben bis jetzt schon so viel davon uns unterhalten. Und doch soll dieses Object nichts weiter als „Nichts" sein, oder „Sein" in der Allgemeinheit des leeren Bejahungsacts, den wir ins Unendliche hinaus und ins Unendliche rückwärts als eine ungehemmte *Möglichkeit* denken? Ist es nicht höchst merkwürdig, dass unser Denken solches vermag? Und sollte es nicht weiter führen, wenn wir eben diesem unserm Vermögen auf den Grund sehen könnten?

93. Selbst wer die von uns abgewiesene Ansicht festhielte, der Gedanke des Unbedingten und Unendlichen sei rein negativ (85, 87), der müsste dieses Können, das in unserm Denken wohnt, anstaunen. Das sogenannte blosse Abstractions- und Verneinungsvermögen, das uns gestattet, alles Bestimmte, alles Etwas, die ganze Welt und Gott und uns selbst für das Denken bei Seite zu stellen, vorläufig als nichtseiend zu betrachten und als einzigen Inhalt unsres Denkens das Nichts übrigzubehalten, also einen Denkact zu vollziehen, der, obwohl er *selbst* etwas *ist*, doch das Nichts zum *Inhalte* hat (82), — dieses Vermögen erhebt uns in der That zu Gott, wenn auch zunächst nur in der leersten, dürftigsten Weise: es erhebt uns in die Region, in der allein Gott sein kann, wenn er ist; denn es erhebt uns, wie wir sahen, in der That in seiner Art zum Unbedingten (89). Diese Erhebung ist ein Act, ist eine ganz reelle That, ist ein factischer Zustand, ist eine Macht, durch die sich uns die ganze Fülle des sonst Wirklichen bei Seite schiebt, so dass jenes zunächst scheinbar Nichtige als das Unbedingte allein übrig bleibt. Und wenn wir nun in dieser scheinbar leeren Gegend uns auf die Weise ergehen können, dass wir nach allen Seiten in unbegrenzte Möglichkeiten blicken, wie in der Gestalt der Zahlreihe, der Zeit, des Raums, wenn wir ferner durch gewisse Aussagen unsres Denkens, die ebenfalls über allem Sein schweben und nichts Wirkliches als solches enthalten, Gesetze aussprechen können, die über alles Sein gebieten und von allem, was wirklich werden will, streng eingehalten werden müssen, also *unbedingte Gesetze der Möglichkeit und Unmöglichkeit*, zeigt sich nicht da schon die allbedingende Gottesmacht in engster Verbindung mit jenem scheinbaren Nichts? In der That beruhen alle solche unbedingte Gesetzesaussagen zuletzt auf dem *Satze der Identität oder des*

Digitized by Google

Widerspruchs, der im Grunde Nichts weiter aussagt, als dass jenes allgemeinste *Sein*, das, was als das Letzte, Unbedingte, unerbittlich übrig blieb (89), *sich selbst gleich ist, also seine Verneinung ihm ungleich ist.* Eben deshalb ist das Mögliche allenthalben und unbedingt daran gebunden, dass in seinem Umkreise nicht eben dasselbe als *seiend* gelten kann, was darin als *nichtseiend* gilt, und umgekehrt. Ein Kreis kann nicht ebensowohl ein Quadrat oder eine Ellipse sein. Ganz verkehrt ist es, wenn hin und wieder ein Skeptiker dieses Grundgesetz des Seins, diese Grundlage selbst des Gottesbegriffs und des Gottesdaseins, darauf zurückführen will: was wir einmal mit dem *Namen* „Kreis" genannt, könne nicht auch den *Namen* „Quadrat" führen. Dann wäre z. B. Kyklogon, Kreis-Eck kein Widerspruch in sich selbst, sondern nur verboten wäre es, dasselbe, was man so genannt hat, mit einem Namen zu nennen, den wir für etwas Andres bestimmen, etwa mit dem Namen „Rechteck". Soll denn der *sachliche* Unterschied gar nicht vorhanden sein, nach welchem ein eckiger Kreis, wegen der sich ausschliessenden, verneinenden Eigenschaften, auf keine Weise vollziehbar ist, das Rechteck aber gar wohl, da die Ecken ja Nichts dagegen haben, wenn ihre Verbindungslinien einander nicht gleich sind? Nicht das macht den Widerspruch, dass wir ein Wort anwenden auf eine Sache, für die ein andres Wort eingeführt ist, sondern dies, dass wir eine *Sache* dabei denken, die jene *andere Sache* aufhebt, z. B. das Eckige bei dem Runden.

94. Die übrigen Erhebungen in jenes Reich des Nichts, in Wahrheit des *Urseins* oder des *Ueberseienden*, die wir in uns vollziehen und vorfinden, ja in ihrer ganzen Macht fühlen und andächtig oder begeistert geniessen, sollen hier vorläufig nur kurz erwähnt sein, nicht als Beweise, sondern nur als Hinweise darauf, dass denn doch wohl jenes Unbedingte, trotz seiner zunächst so nichtigen Gestalt, den ganzen *Gottesinhalt* in sich bergen dürfte. Wenn nur des Menschen Vernunft auch vermöchte, ihn logisch daraus zu gewinnen! Diese andern Erhebungen folgen den uns bekannten Ausstrahlungen des Idealen weiter: das *logisch* Unbedingte war das schon bemerkte Möglichkeitsgesetz; das *ethisch* Unbedingte ist das demnächst bekannteste, ausgedrückt durch die Begriffe des *Sollens*, entgegen dem Nichtsollen, und des *Dürfens*, entgegen dem Nichtdürfen, womit ebenfalls über *alles* Sein geboten, also ein Standpunct eingenommen wird, der jenseits jedes bereits Seienden oder als seiend Gedachten liegt; das *ästhetisch* Unbedingte ist die Vorstellung einer Verwirklichung, die alle Möglichkeitsbedingungen der Gefühlsbefriedigung vollkommen erfüllt, also ebenfalls unter Gesetzen steht, die über alle Verwirklichung normgebend gebieten und über sie richten. Ohne Weiteres liegen freilich in diesen Anwendungen des Unbedingten noch keine Beweise dafür, dass aus seinem *eignen* Begriffe diese Anwendungen als in ihm enthaltene hervorgehen und eben dadurch den Gottesbegriff weiter erschliessen. Aber dass wir, in jenes scheinbare Nichts erhoben, ganz wunderbare Seligkeits- und Freiheitsgefühle in uns aufsteigend erleben, dass es möglich ist, sich ganz dahinein zu verlieren, darin zu schwärmen, weltflüchtig und gotttrunken oder nirwanaselig, und dass wir in unserm Gewissen erst sittlich befriedigt und vollwerthig uns fühlen, wenn wir, mit einem *unbedingten* Soll und Darf verglichen, unser Wollen und Handeln gerechtfertigt fühlen oder erkennen, — sind das nicht Thatsachen, die uns mindestens persönlich zu dem Gedanken

Digitized by Google

hinstossen: jenes „Sein = Nichts" muss in sich *mehr* enthalten, *es muss in sich das inhaltvoll Göttliche bergen* — nach allen seinen Seiten!

95. Man hat sich deshalb öfters auf diesen Gedanken des Unbedingten, der thatsächlich uns in einer oder der andern Weise einwohnt, sei es auch in der leersten Weise jenes Urseins, — man hat sich auf ihn gestützt, um von ihm aus zum vollen Gottesbegriffe und zur Ueberzeugung von eigentlicher Realität, von wirklichem *Dasein* Gottes im Sinne dieses vollen Begriffs zu gelangen. Man konnte doch nicht wohl in jenem Nichts schon diese volle Realität finden! Aber auch die andern Formen des Unbedingten in uns, selbst die ethische, sind zunächst inhaltsleer, ein formelles Müssen, Sollen u. s. w.; woher einen concreteren Inhalt hinzugewinnen? Man griff zur *Erfahrung*, aus der man einen Inhalt hinzubrachte, den man nun an jenen Gesetzesbegriffen mass und mit dem man ihre Rahmen ausfüllte: so allein erhielt man wollenden, dies und das als gut, als beseligend einsetzenden und bewirkenden, geistigen, bestimmte Objecte schaffenden, die Welt zu bestimmten Zielen führenden Gott. Aber sind nicht diese bestimmten Inhalte und Realitätsarten nur von uns, nach *unsern* Massstäben des Besten und Höchsten, auf die Gottheit übertragen und von aussen an sie herangebracht, nach dem Worte: „in seinen Göttern malt sich der Mensch" oder „wie der Mensch, so sein Gott", oder „ein Jeder, was er Bestes liebt und kennt, er Gott, ja *seinen* Gott benennt"? Dem entgegen wollte man, gestützt auf jene allgemeinste Thatsache des von uns gedachten Unbedingten, einen Beweis für reelleres Dasein Gottes suchen, das erst wirkliches Dasein Gottes sei, und auf ähnlichem Wege weiter dessen Eigenschaften bestimmen. Am leichtesten bot sich hierzu das *causale Verfahren* dar. Steht es fest, dass Alles seine Ursache haben muss, die, um zu wirken, eines wirklichen Daseins, einer realen Wirksamkeit bedarf, so muss auch unser in uns vorhandener Gottesbegriff oder Begriff des Unbedingten eine solche reale, bewirkende Ursache haben, welche, da sie *hinreichend* sein muss, nichts Geringeres sein kann als eben das gedachte Unbedingte oder Gott selbst, aber nicht mehr in Form unsres blossen *Gedankens*, sondern in Form *wirkender Realität* (Descartes; ähnlich K. Chr. Fr. Krause).

96. Wir schicken unsrer Kritik dieses Beweisverfahrens eine allgemeine Beurtheilung des *causalen Verfahrens* überhaupt voraus, das bekanntlich in verschiedenen Formen behufs des Gottesbeweises angewendet worden ist. Der Sinn dieses Verfahrens ist überall der, dass ein vorgefundenes Thatsächliches der Erfahrung dafür in Anspruch genommen wird, nach dem allgemeinen Ursachgesetze den realen Gott, in bestimmten entsprechenden Eigenschaften, als seine verursachende Bedingung hinter sich haben zu müssen. Einzelne Thatsachen nun aber, rein *als solche*, können für sich niemals auf einen nothwendigen Zusammenhang mit dem Unbedingten weisen. Sie sind ihrerseits beschränkt, denn sie haben ein bestimmtes Dasein, von welchem andres Dasein ausgeschlossen ist, und sie füllen nur einen bestimmten Zeitabschnitt aus, von welchem wir andre Zeitabschnitte abgegrenzt denken. Eine Nothwendigkeit, eine Ursache, wovon eine solche einzelne Thatsache abhängig wäre, würde nicht mehr zu enthalten brauchen, als die von ihr abhängende, durch sie zu erklärende Thatsache, könnte mithin ganz ebenso beschränkt sein wie letztere: es führt von dieser letztern kein Weg zum Unbeschränkten. Die-

Digitized by Google

selben Betrachtungen gelten aber auch von jeder bestimmten *Summe* von Thatsachen der Erfahrung, also auch von einer *Welt*, die wir als solche bestimmte Summe denken. Der *kosmologische Beweis*, namentlich wie er von Leibnitz ausgebildet worden ist *(a contingentia mundi)*, hat dieser Mängel seiner nächsten Grundlagen wegen sich auf die allgemeine Basis stellen müssen, welche ihm von der Thatsache dargeliehen wird, dass es *überhaupt* Erfahrungen, Weltthatsachen giebt, und findet dann die zum Uebergange zu *unbeschränktem* Dasein nöthigende Beschaffenheit dieser Weltthatsachen gerade in ihrer *Beschränktheit*, in ihrer *Abhängigkeit*, ihrer *Zufälligkeit*. Von allen diesen Thatsachen gilt, dass sie an und für sich ebenso gut *nicht* sein könnten, wir können sie hinwegdenken, wir können diese ganze Welt hinwegdenken: da sie aber dennoch factisch ist und fortfährt, sich aufzudrängen, muss sie ihre Existenzursache in einem *Andern* haben, das dann *unbeschränkt, unabhängig, an sich selbst nothwendig* sein muss, damit wir nicht die gleiche Argumentation von Neuem nöthig haben.

97. Es kommt hierbei Alles darauf an, einzusehen, warum wir denn nicht bei beschränktem, abhängigem, zufälligem Dasein stehen bleiben. Diese Begriffe enthalten, wenn wir ihren Gebrauch im Sinne Leibnitzens festhalten und nicht weiter rechtfertigen, eine *Erschleichung* des fraglichen Hinausgehens. „Beschränkt" — dieser Begriff versteckt hier in seinen Falten den Gedanken an eine schrankensetzende Ursache, ebenso „Abhängig" den Gedanken an ein Herrschendes, „Zufällig" den Gedanken an einen wirksamen Zufall, der Sein oder Nichtsein bestimmt, oder das Vermissen einer Nöthigung, die man nicht gern missen mag. Warum bringen wir alle diese Gedanken zu den Thatsachen hinzu? Was treibt uns zu solcher Ueberschreitung des Gegebenen? Entferne ich vom Begriffe des Beschränkten jeden Seitenblick auf eine beschränkende Ursache, so behalte ich die Thatsache einer bestimmten Qualität und Quantität, eines bestimmten Inhalts in bestimmter Form, Ausdehnung, Dauer übrig, daneben mein Vermögen, eine gedachte Totalität, beziehentlich Unendlichkeit solcher Bestimmtheiten mit jener thatsächlichen Bestimmtheit zu vergleichen, und die Ausübung dieser Vergleichung ist es, wodurch mir das Thatsächliche zu einem „Beschränkten" wird. Warum lasse ich es nicht hierbei bewenden, sondern verlange für diese Beschränktheit eine *Ursache*, durch die dann erst das Beschränkte auch als „abhängig" erscheinen muss und sein Dasein aufhört, von dem so Denkenden als „zufällig" perhorrescirt zu werden? Aus irgend einer Quelle schöpfend, die offenbar in dem Beschränkten *selbst* nicht liegen kann, da dieses mir Nichts zeigt, als eben nur *sich selbst*, formulire ich den Satz:

> Beschränktes vermag nur zu existiren, wenn es abhängig ist von Anderem, also zuletzt von Unbeschränktem.

Mit welchem Rechte formulire ich so?

98. Wir sprechen in diesem Satze ein *Gesetz* aus, ein Gesetz, durch welches über *Möglichkeit und Unmöglichkeit* entschieden wird, denn wir sagen: dem Beschränkten sei *unmöglich* zu existiren, es sei denn in Abhängigkeit von einem Unbeschränkten. Wir können dieses Gesetz nicht der Erfahrung entlehnt haben; denn alle Erfahrung enthält nur Beschränktes, hier handelt es sich aber um ein Gesetz für die *Möglichkeit* des Beschränkten, also um etwas jenseits des Beschränkten Liegendes, wovon das Beschränkte erst wieder

Digitized by Google

abhängen soll, und zwar um etwas jenseits *alles* Beschränkten Liegendes, da ja für *alles* Beschränkte jenes Gesetz gelten soll. Was aber jenseits *alles* Beschränkten liegt, kann natürlich nur das *Unbeschränkte* sein. Nun ist es nicht mehr räthselhaft, wie wir dazu gekommen sind, zu fordern, dass alles Beschränkte abhängig sei und also zuletzt abhängig vom Unbeschränkten: wir kamen dazu in Folge eines von uns schon mitgebrachten Gedankens an ein Unbeschränktes, worin wir zugleich die Gesetze der Möglichkeit und Unmöglichkeit, also die *Seinsbedingung* enthalten annehmen für alles Beschränkte, und nur weil wir hiernach ein Nöthigendes, wovon alles Beschränkte abhängen müsse, bereits voraussetzen, sprechen wir den Satz aus, dass alles Beschränkte abhängig sein müsse von eben diesem von uns vorausgesetzten Unbeschränkten. Dieses Unbeschränkte soll Gott sein. Also *setzt dieses Argument bereits voraus, was es beweisen wollte:* es ist erst möglich dadurch, dass wir schon zuvor *an Gott glaubten*, wenigstens soweit, als wir „Gott" für identisch halten dürfen mit dem „Unbeschränkten" oder „Absoluten". Die Gottesidee ist nicht bewahrheitet durch das im kosmologischen Argumente Leibnitzens verwendete, auf seine Weise formulirte Causalgesetz, sondern dieses Gesetz ist ein Ausfluss der Gottesidee, an deren Realität man bereits glaubt. Das *gewöhnliche* Causalgesetz aber, das nur eine zureichende Ursache für beschränkte Facta verlangt, möge es sein Recht ableiten woher es wolle, konnte nur zu *beschränkten* Ursachen führen (96).

99. Das Unbeschränkte, Absolute, von dessen Voraussetzung Leibnitzens Beweis bereits ausgeht, ist freilich zunächst sehr wenig ähnlich einem lebendigen Gott, wie ihn der religiöse Glaube einzuschliessen, das religiöse Gefühl zu ergreifen gewohnt ist. Zunächst war jenes Unbeschränkte in unsrem Bewusstsein nur als ein Gesetz vorhanden, ein Gesetz über Möglichkeit und Unmöglichkeit. Nun ist aber ein Gesetz Nichts als eine intellectuelle Formel für eine *reale nöthigende Macht*, welcher ein ganzes Gebiet unbedingt unterworfen ist; ein Gesetz über Möglichkeit und Unmöglichkeit überhaupt, d. h. ein Gesetz darüber, was sein kann, was nicht, wäre sonach der Ausdruck für eine reale nöthigende Macht, welcher *das Sein überhaupt* unterworfen ist. Wir sind auch nur dann im Stande, darüber zu entscheiden, ob das sogenannte „Beschränkte" oder „Bedingte" sein kann oder nicht, ob es sein kann *ohne* Abhängigkeit von einem Anderen oder nicht, also ob es wirklich ein „Bedingtes" ist, wenn wir überhaupt im Besitze der Massstäbe des Seinkönnenden sind, d. h. wenn jene *Macht über alles Sein* in uns wohnt und aus uns redet. Diese Macht über alles Sein fällt in Eins mit jenem Unbeschränkten oder Unbedingten, das zunächst nur als ein *Gesetz* uns bekannt wurde. Ja auch jenes *gewöhnliche* Causalgesetz von der nur jedesmal zureichenden Ursache ist ein Gesetz von dieser allgemeinen Natur, nach welcher über Seinsmöglichkeit *überhaupt* entschieden wird, ist also zuletzt ebenfalls eine Aussage der bereits in uns als vorhanden ergriffenen *Macht über alles Sein*. Es leidet also keinen Zweifel: im kosmologischen Argumente, und zwar nicht nur in seiner Leibnitzischen, sondern in jeder Gestalt, bringen wir den realen Gott bereits mit; wir schliessen darin auf das Dasein des Unbeschränkten über dem Beschränkten, weil wir bereits das Beschränkte einem Unbeschränkten untergeordnet gedacht haben und eben nur deshalb es beschränkt finden konnten.

100. Ist dem so, so verfällt auch das Argument des Cartesius (95)

Digitized by Google

der gleichen Kritik, und es bahnt durch seine eigenthümliche Fassung dieser Kritik noch in besonderer Weise den Weg. Denn es geht bereits aus von dem zugestandenen Besitze der Idee des Unbeschränkten oder der Gottesidee in unserem Geiste, nicht nur von dem Besitze und der Geltung des Causalgesetzes, das wir erst als einen Ausfluss der uns einwohnenden Gottesidee zu erkennen hatten. Umgekehrt wendet Cartesius das Causalgesetz, das er von der Gottesidee getrennt hält, erst nachmals auf diese an, um Gott als ihren realen Urheber zu beweisen. Ist nun schon das Causalgesetz nur brauchbar, wenn wir in ihm eine Kundgebung des in uns sprechenden Unbedingten selbst erfassen, so kommt bei Cartesius das Zweite hinzu, dass er die Gottesidee oder Idee des Unbedingten in unsrem Geiste nur für möglich hält, wenn Gott selbst, der reale Gott sie uns einflösst, denn — die Ursache muss *gleich* sein der Wirkung; er ist also schon ausgegangen von der *Gleichheit* unsrer Gottesidee mit Gott selbst, d. h. von dem Glauben, dass das Unbedingte *selbst* uns einwohne. Der, welcher die Gottesidee für eine Chimäre, den Begriff des Unbedingten für eine blosse Begriffscombination oder Eigenheit des menschlichen Denkens oder etwa des Gehirns hielte, brauchte gewiss nicht in Gott die Ursache dieser Idee zu suchen. Wer aber in dieser Idee schon *Gott selbst* hat, was soll ihm noch ein zweiter Gott als *Verursacher* dieser Idee? Er setzt dann letztere wieder zu etwas Abhängigem, Aussergöttlichem herab, also — entkleidet sie wieder des göttlichen Werths, von dem er doch ausging, um seinen Schluss zu finden. In Wahrheit geht das Cartesianische Argument vom *realen Sein Gottes in uns* aus, gewinnt dadurch die Forderung seiner Causalität, als des Allbedingenden, im Verhältniss zu allem Anderen (Causalsatz), und hieraus wieder, dass Gottes Sein nicht nur die Gestalt der Idee ist, sondern eben die der real wirkenden Macht sein muss.

101. Entsprechende Bedenken stellen sich aber *jeder* Beweisführung für Gottes Dasein entgegen und man hat oft mit Recht bemerkt: Gott wäre ein *abhängiges* Wesen, wenn er sich beweisen liesse, wenn er aus Etwas folgte, wenn sein Dasein das Ergebniss einer Nothwendigkeit, sei es auch einer Denk- oder Vernunftnothwendigkeit wäre. Dann ist eben diese *Nothwendigkeit*, die *Vernunft* mit ihren Gesetzen, in Wahrheit Gott, das Absolute, dem Alles unterworfen ist; Gott erkennen wir nur durch Gott; Gott ist nicht Object einer Denkvermittelung, eines Beweises, Schlusses, nicht Product einer Denkfolge, wodurch er seine Unbeschränktheit verlöre, sondern kann nur das *Subject* aller Denknothwendigkeit, das *Nöthigende* im Denken, das *selbst* in uns *Denkende* sein, soweit nämlich unser Denken wirklich ein Organ absoluter Wahrheit ist, das aus absoluter Gesetzmässigkeit über Möglichkeit und Unmöglichkeit entscheidet. Die naheliegende Auskunft, unser Beweis sei nur Erkenntnissmittel, enthalte nur *Erkenntnissgründe*, woraus für uns Gottes Dasein *folge*, wovon aber nicht real Gottes Dasein *abhänge*, — zeigt sich als täuschend. Worin besteht denn die Stichhaltigkeit eines Erkenntnissgrundes? Darin, dass wir einsehen, es *könne* nicht anders sein, als wir behaupten. Also in der Zuversicht, dass wir uns im Besitze der *Massstäbe des Seinkönnens* befinden. *Folgt* Gottes Dasein nach diesen Massstäben, so ist es nothwendig, weil in diesen Massstäben *Gesetze* liegen, die auch über Sein und Nichtsein Gottes entscheiden, Gesetze *aller* Möglichkeit, auch der Möglichkeit Gottes, d. h. Gott ist abhängig. Es bleibt sonach nur übrig, *in*

Digitized by Google

diesen Gesetzen selbst vor Allem Gott als *daseiend* zu ergreifen, oder — überhaupt zu leugnen, dass Gott *gedacht* werde, dass der Inhalt des *Unbedingten* in unsrem Denken irgendwie vorkomme.

102. Der Fühlende, Begeisterte, fällt uns hier freudig in die Zügel: so ist es, Gott wird unmittelbar ergriffen, gefühlt, geglaubt, geliebt, erst nachher erkannt (Pascal), oder auch nur geahnt; er offenbart sich, theilt sich uns mit, wir öffnen ihm nur Gefässe, und auch diese schafft er sich selbst in uns! Wir müssen dagegen nüchtern fragen: sind denn Gefühl, Liebe, Glaube nicht eben auch nur *Gefässe* für den Inhalt, den wir Gott nennen? — und müssen wir diesen Inhalt nicht noch *hinzudenken* zu unsrem Fühlen, Lieben, Glauben? — als den *Gegenstand*, ohne den das Fühlen, Lieben, Glauben beziehungslos wäre? Dieser Gegenstand hat innerhalb dieser psychischen Zustände für uns seine Realität unvermeidlich in der Gestalt eines gedachten Inhalts, eines gedachten Objects, *welches* wir fühlen, lieben, glauben. Jedes gedachte Object aber ist das Product eines *denkenden Subjects* und unterliegt der Productionsweise dieses Subjects und ihren Gesetzen. Dass auch der Fühlendste und Gläubigste seinen Gott *unter* die Denkgesetze stellt, verräth er sofort selbst, wenn ihm zugemuthet wird, einen *Widerspruch* zu begehen in seinem Denken dieses Gottes, vorausgesetzt, dass er ihn als Widerspruch einsieht. Würde ihm zugemuthet, seinen Satz: „Gott *ist*" für verbindbar und gleich wahr zu halten mit dem anderen: „Gott ist *nicht*", — so würde er antworten: wahr bleibt wahr, Sein bleibt Sein, ich kann nicht in Einem Athem leugnen und bejahen. Damit hätte er ein Denkgesetz ausgesprochen, das ihm zugleich als Seinsgesetz gilt, und hätte auch seinen Gott *unter* dieses Gesetz als unter das allgemeine Gesetz der *Möglichkeit* gestellt, — oder vielmehr *in diesem Gesetze selbst* und in dem *denkenden Subject*, welches der Grund und Träger solcher Gesetze ist, hätte er an höchster Stelle Gott, das Unbedingte, ergriffen.

103. Das Denk- und Seinsgesetz, das hier als absolut massgebend benutzt wird, ist das *Gesetz vom Widerspruche*: Widersprechendes ist unmöglich. Das denkende Subject, das als Träger dieses Gesetzes, oder als dessen Wesensausdruck dieses Gesetz zu gelten hat, nennen wir *Vernunft*. Gott wäre also hier als identisch vorausgesetzt mit der Vernunft, nicht mit der Vernunft eines endlichen Einzelwesens, nicht mit meiner, deiner, seiner Vernunft, sondern mit der Vernunft, sofern sie *reines* Denksubject ist, welchem die Gesetze des Möglichen überhaupt, die allgemeinen Seinsgesetze, als einwohnend vorausgesetzt werden. Diese Voraussetzung aber ist die des Denkens *überhaupt*, der sich kein Denkender entschlagen kann, auch nicht jener Fühlende, der doch Gott *denken* muss, um sein Gottesgefühl als Gottesgefühl zu erkennen, geschweige der Beweisende, der, indem er beweisen will, nichts Anderes will als aufzeigen, dass für das *Sein* Etwas deshalb unmöglich oder nothwendig sei, weil es für das *Denken* unmöglich oder nothwendig ist. Es ist leicht, hiernach auch an andern Beweisformeln, als an der kosmologischen, dies bewahrheitet zu sehen. Die *teleologische* Formel geht überhaupt nicht auf Gott, den Unbeschränkten, sondern auf das ethische Prädicat der Güte und Weisheit eines Urhebers für die empirische Welt, soweit diese als gut, schön, zweckvoll erscheint, welcher Urheber also ebenso wohl ein untergeordnetes Wesen sein könnte, das eben für diese empirische Welt als Urheber

Digitized by Google

hinreichte, und das noch Urheber des Bösen, Uebeln u. dgl. neben sich hätte. Das *ethische Argument* Kants fordert nach dem Causalgesetz einen metaphysisch und ethisch dem Gottesbegriffe entsprechenden Hersteller für eine geforderte Welt der ewigen Zukunft, in welcher das Gute die einzige, unbeschränkte Macht sein wird. Die Forderung einer solchen Welt ist aber selbst erst eine Consequenz aus dem sittlichen Glauben, d. h. aus dem Glauben, dass das Gute das unbedingt Seinsollende und unbedingt Gebietende, also *Gott* ist. Wer da meinte, unser „Du sollst" in uns, Kants kategorischer Imperativ sei nur ein vererbter und angeängstigter Instinct, der sich auf das richtet, was uns von Kind auf drohend geboten wurde, der würde darin die Gottesstimme nicht finden, die Kant von vorn herein darin hörte. Ueberdies ist auch in diesem Argumente das Causalgesetz als absolutes Seinsgesetz vorausgesetzt.

104. Aehnliches ist zu gewissen Formen des Gottesbeweises zu bemerken, welche ihr causales Verfahren verbergen, weil ihnen mehr oder minder klar die Erkenntniss zu Grunde liegt, dass das Causalgesetz selbst erst ein Ausfluss der Gottesidee ist; sie erhalten dadurch einige Verwandtschaft mit dem *ontologischen*, zu dem sie uns als *Ueberleitung* dienen können. So hat Ralph Cudworth († 1688) den Ausgang genommen von ewigen Wahrheiten, die wir in unsrem Geiste finden; giebt es solche, wie z. B. die Wahrheit, dass $2 \times 2 = 4$, so liegt in der ewigen Nothwendigkeit derselben soviel wie ewige, nothwendige *Existenz:* diese Wahrheiten *sind* ewig nothwendig; dies aber sei nur möglich, wenn sie Besitzthum eines *geistigen Wesens* sind, da auf andre Weise „Wahrheiten" nicht zu existiren vermögen, und dieses geistige Wesen muss dann natürlich ebenso ewig und nothwendig sein, wie jene Wahrheiten selbst. Das versteckte Causalverfahren liegt hier in dem Uebergange von den ewigen Wahrheiten zu einem Wesen, in welchem sie sind, und ohne welches sie nicht existiren könnten. Dieses Wesen wird hiermit nach dem Causalverfahren als Existenzbedingung gefordert und wird schon hierdurch unter ein allgemeines Gesetz der Möglichkeit gestellt, im Besondern noch unter ein Gesetz, wonach Wahrheitsgehalte eines geistigen Wesens als ihres Trägers bedürfen; diese Gesetze werden als das eigentliche *Höchste, Unbeschränkte* ergriffen, woraus dann sogar Entscheidungen über Sein und Nichtsein *Gottes* fliessen sollen. Können wir diese Gesetze selbst zu jenen „ewigen Wahrheiten" rechnen, so hat Cudworths Argument also eigentlich nichts Anderes gethan, als in den Vernunftgesetzen und in dem gemäss diesen Gesetzen in uns denkenden Subjecte (99) das Unbeschränkte oder Gott unmittelbar ergriffen. Aehnlich ist Samuel Clarke († 1729), der ausdrücklich die Idee eines ewigen, nothwendig Existirenden als „sich selbst unsrem Denken aufdrängend" und hiernach also die causale Beweisführung erst tragend erkennt, auf die Forderung gekommen, den Anschauungen des Ewigen und Unendlichen in Raum, Zahl, Zeit, in deren Gestalt wir jenes Nothwendige zunächst besitzen, sowie den darin liegenden Gesetzen, wie $2 \times 2 = 4$, ein ewig *Seiendes* unterzulegen, das nur *Gott* sein könne. Leibnitz hat ihn in brieflichen Disputationen der Aufdeckung des verborgenen Causalverfahrens sehr nahe gebracht, wenn er ihn zu dem Geständnisse trieb: „Gott existirt nicht selbst in Raum und Zeit, sondern seine Existenz ist die *Ursache* von Raum und Zeit" (Erdmann, Opp. phill. Leibn. p. 781).

Digitized by Google

105. In dieselbe Gruppe ist auch Kants „einzig möglicher Beweisgrund" zu rechnen (1763). Die Wurzel bildet hier der Satz: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich". Dies sei der Fall mit dem Nichtsein Gottes. Also sei Gottes Nichtsein unmöglich, sein Dasein schlechterdings nothwendig. Kant nimmt sonach an, dass durch Gottes Nichtsein alle Möglichkeit eines Seins überhaupt aufgehoben wäre, dass mit andern Worten Gott der Inbegriff aller Seinsmöglichkeit ist. Natürlich, ist er das, so ist sein Wegfall der Wegfall jeder Seinsmöglichkeit. Aber warum soll denn dieser Wegfall *unmöglich* sein? Nur deshalb, weil wirklich Etwas existirt und weil, wie Kant in eben diesem Zusammenhange behauptet, es ganz unmöglich ist, dass Nichts existire, so dass also doch auch Etwas *möglich* gewesen sein muss. Das wäre das einfache Causalverfahren, nur bis zu seiner reinsten, principiellen Gestalt fortgeführt, wie es der Schärfe eines Kantischen Verstandes würdig war. Das Causalgesetz, wenn es einmal gelten soll, fordert in der That, dass wir *jedes* „Sein" so lange für bedingt, für erst *ermöglicht* ansehen, als nicht seine Unbedingtheit erwiesen ist, d. h. es fordert, in allen Seinsfällen zuletzt auf eine blosse *Möglichkeit, Seinsmöglichkeit* zurückzugehen, die noch kein „Sein" ist, sondern aus der wir *jedes* Sein erst als dadurch bedingt ableiten sollen. So sind wir denn auf dem alten Puncte: dieses strengste Causalgesetz ist *vorausgesetzt*, d. h. es ist vorausgesetzt die Wahrheit des Begriffs einer Urmöglichkeit, die *Alles* bedingt, und welche dann natürlich von uns fordert, dass wir alles Sein als bedingt von ihr ansehen, m. a. W. unter den Causalsatz stellen. *Wahr* ist dieser Begriff dann, wenn es eine solche unbedingte, allbedingende Urmöglichkeit *wirklich giebt*, d. h. wenn Gott ist. Gottes Sein ist demnach hier, wie überall, vorausgesetzt, nicht bewiesen. Es wäre bewiesen, wenn Kant *bewiesen* hätte, dass dieses allbedingende Unbedingte unmöglich wegfallen könne; dies hat er aber in der Umhüllung des Causalsatzes, der dieses Unbedingte bereits annimmt, nur wie etwas Selbstverständliches mitgebracht. Aber freilich soll Gott nicht die *blosse* Urmöglichkeit sein, sondern er soll überdies noch ein *Seiendes*, ein *Daseiendes* sein. Dazu kommt Kant auf doppelte Weise. Einmal durch den Satz, es sei schlechterdings unmöglich, dass gar Nichts existire. Das hierdurch erwiesene *nothwendig Existirende* mag man allenfalls Gott nennen. Aber es ist doch erst abgeleitet, also abhängig von einer angeblich nachgewiesenen Unmöglichkeit seines Nichtseins! Zu einer andern Weise des Fortgangs scheint Kant durch das eigne Gefühl des Mangels in der versuchten rein logischen Aufweisung der Unmöglichkeit eines reinen Nichtseins gedrängt worden zu sein; er giebt nämlich alsbald dem Gedanken die mehr *causale* Wendung: „alle Möglichkeit setzt etwas *Wirkliches* voraus, *worin* und *wodurch* alles Denkliche gegeben ist", und im Schlusstheile lesen wir: „aus dem Möglichen als einer *Folge* sei auf die göttliche Existenz als *Grund* zu schliessen". So sagen etwa Cudworth oder Clarke. Möge nun das Argument so oder anders formulirt sein, auf alle Fälle geht Kant von Möglichkeitsgesetzen aus, die er als Denkender zu Grunde legt, um sagen zu können: Gottes Nichtsein ist unmöglich, sein Sein ist nothwendig; d. h. Kant hat hier ebenfalls, wie es in den früher geprüften Argumenten geschah, das Absolute des Denkens, das in der Vernunft liegende Möglichkeitsprincip, unmittelbar als höchste Instanz, d. i. als Gott, ergriffen,

Digitized by Google

und also auch seinerseits das Unbeschränkte vorausgesetzt und angewendet, um es selbst erst zu beweisen.

106. An dieses frühe Stadium Kantischer Philosophie erinnert endlich auch das letzte der Schellingschen, die vorher doch auf ganz anderem Wege war, wie wir noch zu erwähnen haben werden. Im Jahre 1809 tritt bekanntlich Schellings Gott aus dem Zeichen der „Vernunft" in das des „Willens"; Schelling findet jetzt das Unbedingte in einem *absoluten, actuellen* Willen, der die höchste Einheit darstellt über den in ihm eingeschlossenen und durch ihn verwirklichten *Möglichkeiten (Potenzen)*. Diese Möglichkeiten *als solche* sich zu vergegenwärtigen, systematisch abzuleiten, vom Unmöglichen abzuscheiden, bleibt nun zwar das Geschäft der *Vernunft*, und niemals hat Schelling jenen göttlichen Willen als einen schlechthin ungebundenen, vernunftlosen, der auch Unmögliches vermöchte, hingestellt. Er hat deshalb in einer Zeit des Schwankens, etwa von 1810 bis 1825, den göttlichen Urwillen selbst erst aus einer *Urpotenz* hervorgehen zu lassen versucht, in die er dann die Grundbedingungen und Gesetze des Möglichen verlegen konnte, und die sonach dem Vernunftabsoluten früherer Perioden seines Denkens glich. Aber immer entschiedener lösen sich die blossen Möglichkeitsbetrachtungen von seiner Lehre vom wirklichen Gotte los und werden zuletzt Gegenstand einer „reinrationalen" Philosophie, die in einem besonderen Nebengemache gleichsam sich mit Rubricirung des Möglichen beschäftigt, dessen, was allein sein *könnte, wenn* überhaupt Etwas sein soll. Und innerhalb dieser Möglichkeitsbetrachtungen selbst wird gelehrt, dass die Potenzen nur erst dann in Wahrheit *Möglichkeiten* sind, wenn sie einen *actuellen Willen* als *Herrn* über sich haben, der erst das in ihnen Enthaltene zu wirklichem Dasein zu bringen vermag. Der Gottesbeweis der spätesten Schellingschen Philosophie lässt sich hiernach folgendergestalt zusammensetzen:

Wenn überhaupt Etwas *möglich* sein soll, so muss vor Allem ein *actueller Gotteswille* sein, der die Möglichkeiten in sich trägt;

Nun ist Etwas möglich gewesen und noch möglich, denn es ist Etwas *wirklich*, wie wir aus Erfahrung wissen;

Also existirt auch *Gott*, *der actuelle Wille*, der die Möglichkeiten in sich schliesst, verwirklicht hat und noch verwirklicht.

Dieser actuelle Gott soll keineswegs wieder eine Möglichkeit, die ihm Gesetze giebt, und aus der er gleichsam zur Wirklichkeit sich erhebt, *hinter* sich haben. „Wir haben behauptet, dass im unvordenklich Existirenden *der Actus* aller Potenz *zuvorkomme;* das nothwendig Existirende ist nicht erst möglich und dann wirklich, sondern es ist gleich wirklich, es fängt mit dem Sein an; — — dadurch aber ist gerade in diesem unvordenklichen Existiren eine nicht auszuschliessende *Zufälligkeit* gesetzt" (Aeusserungen von 1841; Werke II, 4, S. 337 f.). Und doch soll eine „reinrationale Philosophie" die reinen Möglichkeiten im Unterschiede vom Unmöglichen *a priori* zu bestimmen vermögen? Wird sie oder ihr Inhalt nicht dadurch zum Herrn über das „unvordenklich Existirende", ihm seine Schranken setzend, und hat dieses nicht dann eben seine „Möglichkeit" hinter sich?

Die Verwandtschaft mit Kants Argument von 1763 springt in die Augen; unsre Bemerkungen gegen letzteres wären hier wörtlich zu wiederholen. Das Geständniss der „Zufälligkeit" im Dasein Gottes kommt neu hinzu; es macht

Digitized by Google

Gott zum beschränktesten Wesen, das sich selbst vom Zufalle abhängig fühlen müsste. Endlich die Unterordnung unter Potenzgesetze, die doch nicht seinem eignen Wesen zu Grunde liegen sollen, sondern eigentlich nur in der reinrationalen Menschenphilosophie ihren Platz erhalten, lässt Gott sogar abhängig von *fremder* Vernunft erscheinen. In Wahrheit ist das absolut Unbeschränkte auch hier *in diesen Möglichkeitsgesetzen*, also *in der Vernunft* des Denkenden unmittelbar ergriffen.

107. Dieses Besitzen und Ergreifen des Absoluten oder Gottes in unsrem Geiste, sobald wir nur überhaupt zu denken und Denknothwendigkeit aus allgemeinen Gesetzen des Möglichen abzuleiten anfangen, ist durch alle die besprochenen causalen und verwandten Reflexionen nur zum Bewusstsein gebracht, erweckt, als deren eigne Voraussetzung, nicht aber in seinem Rechte und seiner Wahrheit erwiesen. Letzteres ist überhaupt nicht möglich, wenn doch alles Erweisen nur aus jenem Besitze eines Absoluten gesetzlicher Möglichkeit heraus erfolgen kann. Es tritt sonach an Stelle aller Gottesbeweise das *unmittelbare Bewusstsein von dem im Denkprincip ergriffenen Seinsprincip*, kraft dessen wir *denkend* darüber entscheiden, was im *Sein* möglich und unmöglich ist. Dieses Seinsprincip, als seinerseits unbeschränkt — denn es könnte seine Schranken und Gesetze nur wieder in einem höheren Seinsprincip haben, das auch *sein* Seinsprincip wäre, und wir würden dann eben *dieses* das Seinsprincip nennen, jenes nicht mehr, also ganz auf demselben Puncte stehen und mit demselben Begriffe arbeiten —, kann schon *Gott* genannt werden. Philosophien, welche an einem solchen leeren, allgemeinen, abstracten Gottesbegriffe ihr Genügen finden, werden hiernach Gott schlechthin identisch setzen mit *Vernunft-*, *Denk- und Seinsprincip*. Auch in einem Folgebegriffe, in einer besonderen Seite des Begriffs dieses Absoluten, kann man auf diese Weise Gott unmittelbar zu besitzen überzeugt sein, z. B. in den Begriffen des *Unendlichen*, des *Ewigen*, des *Vollkommenen*. Dieses *esse in intellectu* ist in der That auch ein *esse*, und auch wer für die Gottheit keine andre Existenzform zu brauchen meint, hat daran jedesfalls *implicite* Gott.

108. So bedurfte Heraklit nicht eines besonderen Beweises dafür, dass das Göttliche in uns, der λόγος, seinem innern Wesen nach der ganze Gott ist; die Pythagoreer nicht dafür, dass das Eine Unendliche, das wir in unsrem Geiste erfassen, uns den Einen unendlichen Weltgrund zeigt; Platon nicht für die Ueberordnung der höchsten Idee, der des Guten, wie wir sie auf der höchsten Sprosse im Reiche unsrer Vernunftbegriffe antreffen, *über* alles Sein und über alles Denken, deren beider Uebereinstimmung sie in wohlthätigem Walten herstellt; der Stoiker Kleanthes nicht, wenn er, anscheinend einem aristotelischen Gedanken folgend (Simplicius, *De coelo, schol. in Arist.* 487, a, 6), aus dem Vorhandensein eines Besseren, Vollkommeneren, gegenüber dem minder Guten, minder Vollendeten, sogleich auf das Dasein des Vollkommensten schloss, dessen *Begriff* zu jenem vergleichenden Urtheil vonnöthen ist, durch das wir Besseres, Vollkommeneres constatiren. Wird nun aber ein Zweifel rege an solchem Zusammenfallen Gottes selbst mit unsrer Gottesidee, oder an dem Zusammenfallen unsres Vernunftabsoluten mit dem Weltabsoluten, unsres Denkprincips mit dem Seinsprincip, so tauchen Bemühungen auf, wieder erst zu *beweisen*, dass in unsrer Gottesidee Gottes Dasein in jedem Sinne eingeschlossen sei oder nothwendig daraus folge. So

Digitized by Google

entstehen neue Irrwege, die Irrwege der eigentlichen, im strengen Sinne allein so zu nennenden *ontologischen Beweisführung* (vgl. meine Abhandlung: „Der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung für das Dasein Gottes“: Fichtes Ztschr. f. Philos. 32. Band, 1. Heft, 1858).

109. Dasselbe, was Xenophanes Gott genannt hatte, war das *Eine Seiende* der nächsten Glieder der Schule von Elea (88), und sie übertrugen darauf und leiteten aus seinem Begriffe ab die sämmtlichen Gottesprädicate, wie sie der Stifter der Schule kannte: ungeworden, unvergänglich, unveränderlich, einzig, einheitlich in jedem Betracht. Sie bewiesen Gott schon ontologisch, wenn sie lehrten: das Seiende kann eben diesem seinem Begriffe nach nur *sein*, nicht *nichtsein* (Parmenides). Da sie aber hierbei vom Begriffe des Seins ausgingen als einem Denkinhalte, in dem wir zugleich das *Princip* unsres Denkens besitzen — denn alles Denken hat nur festzustellen, ob Etwas *ist* oder nicht, *sein* kann oder nicht —, so hatten sie eigentlich nur bewiesen, dass dieses *Denkprincip* jedes Nichtsein von sich ausschliesse, und in diesem Denkprincipe erfassten sie ohne Weiteres zugleich das Seinsprincip, das Unbedingte, die Gottheit. Sie hatten schon vorausgesetzt, dass im Denkprincip das Seinsprincip gegeben sei, dass die Vernunft also Gott sei; ihr Beweis war kein Beweis, sondern nur eine Wiederholung ihrer Voraussetzung, die am besten von Parmenides formulirt wird und auch als letzter *Grund* jenes Beweises von ihm unmittelbar dem Satze von der Sichselbstgleichheit des Seins angehängt ist in den Worten: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν (oder ἔστιν = ἔξεστιν) τε καὶ εἶναι, d. h. Denkprincip ist Seinsprincip, Denkmöglichkeit ist Seinsmöglichkeit, Denkgehalt ist Seinsgehalt. Es war also auch hier das Absolute *unmittelbar* als solches ergriffen.

110. Der ausgebildete ontologische Beweis des Mittelalters ging ausdrücklich von diesem unmittelbar ergriffenen *esse in intellectu* aus. Das bekannte Argument des Anselmus hätte gar nicht entstehen können, wenn es seinen Ausgang von einem sogenannten „blossen“ Begriffe genommen hätte, von unsrem blossen Gottesbegriffe, wie wir ihn eben gleich jedem andern, auch jedem chimärischen, in uns finden. Es erfasst vielmehr sogleich von vorn herein unsern Gottesbegriff als ein wirkliches Dasein Gottes in unsrer Vernunft, als ein *esse in intellectu*, und fragt dann nur, ob nicht Gott ausserdem *auch in re* sei, d. h. ausserdem noch auf eine Weise existire, die ihn von einem bloss unsrer Vernunft einwohnenden Gotte durch hinzukommende weitere, realere, concretere Eigenschaften unterscheidet. In der Schrift *Monologium* hatte Anselm das *esse in intellectu* ähnlich wie Kleanth durch Hinweis auf Comparationen aufgewiesen, zu denen wir des Superlativs bedürfen, der im Begriffe eines Allerhöchsten auftritt, *quo majus cogitari nequit;* dass dieser Begriffsinhalt als solcher selbst Gott sei, ist ihm ganz selbstverständlich, d. h. er erfasst im *Vernunftabsoluten*, in der Seitengestalt eines Begriffs des *maximum cogitabile*, *unmittelbar* Gott, und hieran erst knüpft das *Proslogium* die bekannte Argumentation: *esse in intellectu* genüge nicht für ein Wesen, *quo majus cogitari nequit*; dieses müsse vielmehr *alles* Sein in sich fassen, sonst könne ja ein *majus* gedacht werden; es müsse also *esse et in intellectu et in re*. Das war kein Beweis für Gottes *Dasein*, sondern ein Beweis, dass das Absolute *alles* Sein in sich vereinigen müsse. Aber warum ist nicht schon *alles* Sein darin, wenn wir es als das Vernunftabsolute er-

Digitized by Google

greifen? — welches *andre* Sein soll ihm noch zukommen? Die nähere Bestimmung des „*et in re*“ und dessen, was damit zum Unbedingten hinzukommt, ist die Hauptsache.

111. Wenn dagegen von einem „blossen“ Begriffe Gottes in unsrem Geiste ausgegangen wurde, d. h. von der blossen empirisch-psychologischen Thatsache, dass unter den mancherlei Menschengedanken sich auch der Gedanke an ein unbeschränktes Wesen findet, und nun bemerkt wurde, consequent sei dieser Gedanke nur dann ausgedacht, wenn dieses unbeschränkte Wesen auch *existent* gedacht werde, so konnte man fragen: warum sollen wir es denn überhaupt denken? — wie nun, wenn wir es überhaupt nicht denken? — wie sollte dies inconsequent, denkunmöglich sein, den ganzen Gedanken an ein unbeschränktes Wesen fallen zu lassen? Man konnte erwiedern: auch der Leugner denkt es, indem er es leugnet, und bildet sonach den widersprechenden Satz, dass das absolut Seiende *nicht* sei; und weiter: jeder Denkende denkt unwillkürlich und *muss* denken an ein Unbeschränktes, das er nach Obigem nur als seiend denken kann. Wie aber, wenn solches Denken nur eine menschliche, wahnvolle Eigenheit, und der Gedanke an ein Unbeschränktes überall, wo er auftritt, schon an sich selbst ein Ungedanke, ein hölzernes Eisen wäre? Um diesen Einwand zurückzuweisen, fand bereits Cudworth und nach ihm Leibnitz nöthig, zuvor zu beweisen, dass die Idee Gottes als des absolut Seienden keinen Widerspruch einschliesse, also etwas *Mögliches* enthalte; einen Widerspruch aber könne sie nicht einschliessen, sagten sie, da sie nur Vollkommenes, nur Sein, nur Realität enthalte. Enthielte sie aber dieses Sein als ein *bloss* mögliches, nicht als ein nothwendiges, lehrt Cudworth, so setzte sie es damit als sowohl sein könnend als auch nichtsein könnend, damit erst brächte sie einen Widerspruch hinein: also kann sie das Sein nur als *nothwendig* enthalten. So war der Gestalt, in welcher Cartesius das Anselmische Argument wiederholt hatte, indem er das *necessario existere* im Gegensatz zum *contingenter existere* im Gottesbegriffe aufwies, ein Unterbau verliehen, der diesen Beweis unerschütterlich zu machen schien. Es war nun nicht mehr nöthig, mit Cartesius sich in den berühmten Cirkel zu retten: Gott, der nicht lüge, habe uns diesen Gottesbegriff selbst eingegeben, also müsse dieser Begriff Wahrheit haben. Was aber war geschehen? Man hatte doch wieder ein Vernunftgesetz der Seinsmöglichkeit angewendet, um zu beweisen, dass Gott *möglich* sei, hatte also in solchem Gesetz das *Absoluteste* ergriffen, dem selbst Gottes „Möglichkeit“ unterworfen sein sollte! Man hatte den Gott der Götter *unmittelbar* als solchen anerkannt, um dann mittelbar auf einen noch in andrem Sinne „seienden“ Gott zu kommen. Wir fragen wieder: in *welchem* andrem Sinne?

112. Eine bedeutsame Seitenstellung zu diesen ontologischen Verfahrungsweisen nimmt die ebenfalls ontologische des Spinoza ein. Niemals ist das ontologische Argument einfacher formuliert worden, als in dessen 1862 aufgefundenem *Tractatus de Deo* sogleich im Anfange:

„Wovon wir klar und deutlich einsehen, dass es zur Natur einer Sache gehöre, das können wir auch mit Wahrheit von dieser Sache behaupten.

„Nun können wir klar und deutlich einsehen, dass das Dasein[161] zur Natur Gottes gehört,

161) Die lateinische Uebersetzung van Vlotens giebt hier unrichtig *weezendheid* mit

Digitized by Google

Also —"

Spinoza hielt hier jede Erläuterung für überflüssig; er bemerkt nur, Dasein gehöre zum Gottesbegriffe, wie Berg und Thal zusammengehören. In der *Ethica* ist er ausführlicher, sofern er den Apparat von Axiomen, Definitionen u. s. w. vollständig enthüllt, der die zweite Prämisse jenes Schlusses stützt. Wir können den Beweis hiernach so anordnen:

Alles, was ist, ist entweder an sich selbst, oder an einem Anderen. (1. Axiom).

Das, was an sich selbst ist, nennen wir Substanz, deren Wesen in ihren Attributen ausgedrückt wird; das, was an einem Anderen ist, nennen wir Modus. (3.—5. Definition).

Zur Natur der Substanz gehört das Dasein. Gehörte das Dasein nicht zu ihrer Natur, sondern wäre es ihr von Aussen verliehen, so wäre sie hervorgebracht durch eine andre Substanz, durch die sie dann auch erst begriffen würde. Dies widerspräche ihrem Begriffe, an sich selbst zu sein, und, was zugleich hierin liegt, durch sich selbst begriffen zu werden. (6. 7. Lehrsatz mit Beweisen und Zusätzen; 3. Definition).

Gott ist Substanz, gemäss der Definition des Substanzbegriffs. (11. Lehrsatz).

Also existirt Gott nothwendiger Weise, sein Wesen oder seine Natur schliesst die Existenz in sich, oder er ist *causa sui.* (Erster Beweis des 11. Lehrsatzes; 1. Definition).

Die Nebenbeweise des 11. Lehrsatzes sind hiernach unnöthig. Der eine zeigt, dass für das Nichtsein Gottes sich kein Grund finden lasse, der andre, dass es Ohnmacht wäre, der Nichtexistenz fähig zu sein, also auch in dieser Beziehung es im Begriffe Gottes liege, mit Nothwendigkeit zu existiren.

Es ist vollkommen richtig, dass Gott, *wenn* er gedacht wird, nur als Substanz gedacht werden kann, d. h. nicht als blosse Eigenschaft, Zustand, Thätigkeit, sondern als ein Wesen, welches Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten hat: diese letzteren sind *in alio,* an einem Anderen, nämlich am Wesen; das Wesen, die Substanz, ist an sich selbst. Wenn es nun wirklich schon zum Begriffe der Substanz nothwendig gehört, dass sie *existire,* so bedarf es gar nicht des Umwegs durch die Prädicate der Unendlichkeit, Vollkommenheit, des *quo majus cogitari nequit,* der Unbeschränktheit, um Gottes Dasein ontologisch zu beweisen, sondern schon daraus, dass Gott überhaupt Substanz, Wesen, Ansichseiendes ist, folgt seine Existenz. Spinoza hat, nach seinen Prämissen vollkommen richtig, erst umgekehrt aus dem Begriffe der Substanz die Prädicate der Unabhängigkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Einzigkeit gefolgert (8. Lehrsatz, combinirt mit dem 5., 7., 13., 14. und mit der 7. und 8. Definition). Dies ist die eigenthümliche Seitenstellung dieses Denkers.

113. Die Grundlage der Argumentation in Spinozas Ethik liegt im ersten Axiom, das wir deshalb obenanstellten. In diesem Axiom wird „das Seiende" eingetheilt, und gefunden, dass es nur zweierlei giebt: *Wesen* und deren *Zustände,* Substanzen und deren Accidentien. Diese Aufstellung könnte aus der Erfahrung zu stammen scheinen; aber dass sie dies hier nicht soll,

---

essentia wieder, es kann dem Zusammenhang nach nur *existentia* sein; der Gebrauch von *weezendheid* und *weezendlijkheid* im holländischen Texte ist schwankend.

Digitized by Google

erhellt aus der Benennung „Axiom". Spinoza meint: es *kann* nur diese zwei Arten des Seins geben, es sind dies die allein denkbaren *Möglichkeiten* des Seins. In der That zeigt uns die Erfahrung überall nur Erscheinungen, niemals Wesen; dass hinter den Erscheinungen Wesen existiren, *welche* erscheinen und *welchen* die Erscheinungen erscheinen, müssen wir erst durch Denken hinzubringen; sogar unser eignes Ichwesen denken wir als existirenden Hintergrund zu den psychischen Erscheinungen hinzu, von denen allein wir Erfahrung haben. Da nun aber der Begriff des „Zustandes", der „Eigenschaft" oder des „Accidens" nur Sinn hat in Beziehung auf Wesen und mithin nur mit dem Begriff „Wesen" zugleich und aus derselben Quelle entstehen kann, so zeigt uns die Erfahrung zwar das Material, mit dem wir unsern hinzugebrachten Begriff „Accidentien" oder „Zustände" oder „Modi" ausfüllen, aber die *Begriffe* Substanz und Accidens oder Modus, Wesen und Zustand, *selbst* sind Erzeugnisse des Denkens. Das erste Axiom Spinozas ist also eine Denkwahrheit *a priori*, wenn anders es überhaupt eine Wahrheit ist, und zwar eine apriorische Eintheilung des Seinsbegriffs. Wenn dann einmal in dieser Eintheilung die Gattung „Substanzen" gedacht und so definirt worden ist, wie Spinoza sie definirt, dann folgt freilich: nur als unbeschränkte ist eine Substanz *causa sui*, also ist auch nur Eine, diese Eine als nothwendig existirende Gottheit denkbar. Wir lassen beiseit, ob Spinozas Definition der Substanz die einzig richtige, unbedingt nothwendige war, oder nicht vielmehr in den Worten *in se esse* und namentlich *per se concipi* willkürlich Etwas in den Substanzbegriff hineingelegt ist, woraus dann freilich alles Uebrige folgen musste. Wir fragen hier nur: folgt denn daraus, dass das Seiende *eingetheilt* werden muss in Substanz und Modi, und dass wir hierbei unter „Substanz" dies und das *verstehen* und dann weiter dies und das daraus folgern müssen, in der That schon auch dies, dass es ein solches Ding *wirklich giebt?* Deutlicher, nackter, einfacher liegt hier der Fehler des ontologischen Verfahrens vor Augen, als irgendwo; wir sind im Grunde wieder bei den *Eleaten* und hören nur wieder: „das Seiende kann eben nur als *seiend* gedacht werden, folglich *existirt* es". Wenn Cudworth und Leibnitz zuerst erklärten, das Absolute oder Gott sei *möglich*, weil er die Allrealität oder reine Position sei, mithin widerspruchslos, so verfuhren auch sie eigentlich eleatisch: sie führten Gott auf den Begriff des *Seins* zurück und fanden hier natürlich widerspruchslose Bejahung, also *Möglichkeit*, welche aber zugleich auch die *Nichtverwirklichung* ausschliesst, weil Sein = Sein (111).

114. In Wahrheit hatte Spinoza nur den Satz gefunden: „wenn wir den Seinsbegriff erschöpfend eintheilen wollen, so zerfällt er uns in Substanzbegriff und Accidensbegriff oder in Begriff von Wesen und Zustand". Liegt hierin wirklich eine logische Nothwendigkeit, was wir nicht zu bezweifeln brauchen, und kommt dieser zugleich objective Wahrheit zu, was wir gleichfalls stehen lassen, so lautet der Inhalt dieses Satzes: „die Möglichkeit des Seins ist erschöpfend eingetheilt durch die Möglichkeiten von Wesen und Zuständen", oder: „es *kann* nur Wesen und Zustände geben, *wenn* es überhaupt Etwas giebt"; aber *dass* es Etwas giebt, ist hiermit nicht im Mindesten gesagt, es ist überhaupt gar keine Rede davon. Darum hatte Kant schon 1763 dem ontologischen Beweise gegenüber eingeschärft: „In einem *wirklichen* Dinge ist nicht *mehr* gesetzt als in einem bloss *möglichen*, denn alle

Digitized by Google

Bestimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bei der blossen Möglichkeit desselben angetroffen werden", aber in Bezug darauf, nicht *was*, sondern *wie* es gesetzt ist, „ist allerdings durch die Wirklichkeit *mehr* gesetzt". Kurz: *Dasein* ist kein inhaltliches Prädicat, das zu den sonstigen solchen Prädicaten eines Dinges hinzukäme; das *gedachte* Seiende (z. B. die hundert Thaler, welche die „Kritik der reinen Vernunft" im gleichen Zusammenhange bringt) enthält gerade so viel wie das *wirkliche*, kein einziges Prädicat weniger; das wirkliche gehört einer ganz und gar andern Sphäre an, in die ich nicht schon dadurch übergehe, dass ich am *gedachten*, *möglichen* Seienden das „Prädicat" der *mitgedachten*, wenn auch *nothwendig* mitgedachten, Realität aufweise. Mit andern Worten: *wenn* ich mir das substantiell Seiende nach Spinoza oder das Allreale nach Leibnitz denke, so muss ich es freilich als *seiend* denken, aber wer heisst es mich überhaupt denken? Bedeutet mein Denken aber nur ein Ueberschlagen der widerspruchslosen *Möglichkeiten*, warum verlasse ich plötzlich diesen Umkreis und behaupte, das Sein*könnende* müsse deshalb schon *sein*, weil es, als *möglich* gedacht, den Seinsbegriff enthält? Spinozas erkenntnisstheoretischer Ausgangspunct im *Tractatus de Deo* enthält hierauf nur eine erschlichene, keine wahrhafte Antwort. Alles, was wir als nothwendig zugehörend zur Natur einer *Sache* erkennen, wird ihr freilich wohl in Wahrheit zugehören; aber es fragt sich eben, ob wir in unsern *Begriffen* ohne Weiteres *Sachen* vor uns haben, und ob, selbst wenn wir in unsern Begriffen die objectiven *Möglichkeiten* des Seienden überschauten, aus dem Begriffsinhalt dieser Möglichkeiten ohne Weiteres ein Schluss darauf erlaubt ist, dass diese Möglichkeiten (oder eine derselben) *verwirklicht existiren*. Auf diese Grundfragen und Grundbedingungen aller ontologischen Beweisführung mit voller Energie und Klarheit hingewiesen zu haben wird für immer das Verdienst Kants in dieser Sache bleiben.

115. Dennoch hat Kant nicht das letzte Wort behalten. Es lag etwas Richtiges in jener Folgerung Cudworths: ein mögliches Sein muss auch wirklich sein, sonst wären Seinkönnen und Nichtseinkönnen beide im Begriffe des Seins enthalten, was sich widerspricht, oder kurz: Sein ist Sein, also *ist* das Sein; Wesen ist *seiendes* Wesen, also *ist* das Wesen; mit andern Worten: *es ist unmöglich, dass das Sein nicht existire*, oder dass das *Nichtsein sei*. Wendete man hiergegen ein, das Sein sei ja hier zunächst ein „blosser" Gedanke, mit dessen Inhalt freilich der andre Inhalt, der des Nichtseins, unverträglich sei, so fragt es sich, was man mit dem „bloss" meint. Bei den hundert Thalern ist dies sehr verständlich, weil man als bekannt annimmt, es gebe draussen in der Welt einen Stoff, Silber genannt, aus dem „wirkliche" Thaler gemacht werden, die ihrerseits *nicht* Gedanken sind, und denen gegenüber die gedachten „bloss" gedachte heissen, weil sie nicht die Dienste jener leisten. Hier giebt es in der That ein andres *Wie* des Daseins — nach dem Kantischen Ausspruche (114) —, das sich mit dem Gedankendasein nicht erreichen lässt. Aber was soll bei *Gott* diesem „realen" Wie entsprechen? Das ist die Frage. Der Begriff jenes allgemeinen Seins ist jedesfalls ein Gedanke, *existirt* also in Gedankenform, existirt als *Inhalt* eines Gedankens, und wir haben zunächst keine Veranlassung, hierin etwas „Blosses", also Beraubtes, Armes, zu sehen. Wenn wir nun diesen Inhalt näher betrachten, so finden wir, dass er vollkommen *positiv* ist, bejahend, alles Nicht-

Digitized by Google

sein von sich ausschliessend, während er seiner Allgemeinheit wegen alle Möglichkeiten eines Seienden *einschliesst*, also in der That inhaltlich mit dem Allrealen, mit dem Vollkommenen, wenn wir hierunter vorläufig nichts weiter denken als eben dieses Allreale, mit dem *quo majus cogitari nequit*, mit dem Unbeschränkten sich deckt, insoweit mit *Gott*. Dieser Inhalt *existirt*, nämlich als Gedanke in uns, in intellectu. Der Uebergang zu *et in re* ist mithin nicht erst ein *Daseins*beweis, sondern Uebergang zur Hinzunahme einer weiteren *Eigenschaft*. Wir fragen zum dritten Male: *welcher* Eigenschaft? (110 f.)

116. Betrachten wir den absoluten Seinsgehalt unsres Denkens noch einmal im Zusammenhange mit allem bisher Erreichten. Er ist zunächst dasselbe mit dem ganz allgemeinen Begriffe *Sein*. Offenbar ist es dieser Begriff, der in unsern obersten Denkgesetzen waltet, der uns diese Denkgesetze ohne Weiteres als *Seinsgesetze*, als Gesetze über Seinkönnen und Nichtseinkönnen, auffassen heisst. Denn das, was sein kann, noch ohne alle Rücksicht auf äussere Bedingungen und Hindernisse, also lediglich aus *innern* Gründen sein kann, ist nichts Anderes als das, was sich mit dem Seinsbegriffe verträgt, was also den Inhalt desselben unverneint an sich trägt; jene höchsten Gesetze der Möglichkeit können nichts Anderes sein als Formulierungen des Allgemeingehalts jenes Begriffs. Darum hat man jederzeit das oberste Denkgesetz und Seinsgesetz zugleich in dem Satze der *Identität und des Widerspruchs* gefunden, in dem Satze „Sein ist Sein" und „Sein ist nicht Nichtsein", der in der That nur die Selbstbejahung des unser Denken von Grund aus beherrschenden allgemeinen Seinsbegriffs ist. Nun haben wir gesehen, dass alle sogenannten Beweise für Gottes Dasein getragen sind von der Voraussetzung der Giltigkeit absoluter Denkgesetze, *durch* die wir eben beweisen, und in höchster Instanz getragen sind von der Voraussetzung des eben genannten Satzes der Identität, d. h. von dem Seinsbegriffe in der hier waltenden Allgemeinheit als dem Inbegriffe aller Bedingungen der Möglichkeit; derselbe Inbegriff ist aber *Gott*. Alle Gottesbeweise gehen deshalb aus von der bereits zu Grunde liegenden *Anerkennung Gottes als des in uns denkenden Absoluten reiner Vernunft, welches Eins ist mit dem allgemeinen Seinsbegriffe*, und es kann sich also nur fragen, ob dies der *ganze* Gott sei, nicht, ob Gott überhaupt *sei*. Man mache die Probe mit der Leugnung. Wer behauptet, Gott sei *nicht*, kann dies nur in der Form des *Denkens* thun; auch er subordinirt diesen seinen Gedanken dem allgemeinen Denkgesetze, dass Sein und Nichtsein sich nicht vertragen, denn er will nicht, dass sein Urtheil, Gott sei *nicht*, für verträglich gelte mit dem anderen, das Gottes Sein *bejaht*; auch er wendet jenes Gesetz als allgemeines Möglichkeitsgesetz an und den allgemeinen Seinsbegriff als Quell dieses Gesetzes, d. h. er erkennt das *Absolute reiner Vernunft* an. So auch der, welcher meint, es sei unerkennbar, ob Gott sei oder nicht; auch in dieser Behauptung meint er einen vernunftnothwendigen Inhalt zu besitzen, der unter dem allgemeinen Möglichkeitsgesetze steht, wonach sein Gegentheil nicht ebenso wahr sein kann. Aus demselben Quelle sollte auch das Causalgesetz der Kosmologen fliessen, wonach sie für alles Dasein einen allgemeinen Möglichkeitsgrund suchten; aus demselben Quelle das ontologische Beweismittel, wonach das Allreale möglich und damit zugleich nothwendig sein sollte; aus demselben Quelle das erste Axiom Spinozas

Digitized by Google

mit der Eintheilung des Möglichen in Substanz und Modus, und seine Folgerung, dass die Substanz nur als „existent" möglich sei.

117. Wenn alles Beweisen Gottes bereits aus der Voraussetzung einer Gestalt seines Daseins, wenn auch einer noch so dürftigen, abfliesst, ja wenn überhaupt alles Denken auf dieser Voraussetzung beruht, sogar das Denken des Gottesleugners oder dessen, der Gott für unzugänglich unserm Erkennen hält, so folgt, dass das Dasein Gottes für jeden Denkenden, in jener primitivsten Gestalt des Vernunftabsoluten wenigstens, von vorn herein feststeht, so dass er sich seiner gar nicht entschlagen kann, während der Nichtdenkende auch den Gottesgedanken nicht denken, weder leugnen, noch bezweifeln würde, und das vielgepriesene gläubige *Gefühl* auch nur durch den *Gedanken* seiner Beziehung auf Gott zum Gottesgefühl wird (102). Die Geltung und das Dasein des Vernunftabsoluten ist somit ohne Gegner und ohne Beweis: es ist eine *unmittelbare* Wahrheit, ja die *Grundwahrheit*, auf der alle andre Wahrheit ruht. Sogar die Erfahrungswahrheit, wenn sie als behauptetes Urtheil auftritt, hat ihre Kraft im Satze von der Unmöglichkeit eines nichtseienden Seins, von der Unmöglichkeit eines *So*-Seins, dass dennoch *nicht so* ist. Wir dürfen sagen: *Gott offenbart sich in dieser Gestalt in unmittelbarer Selbstbejahung als Grundinhalt der Vernunft*, oder als *identisch mit der Vernunft*. Das ist die dritte Weise der Erkenntniss, die zur Erfahrung (80, 82) und zum schliessenden Denken hinzukommt, welche beide sich uns als ungeeignet für die Erfassung des *Daseins* Gottes an seiner Wurzel erwiesen haben. Nunmehr erst hat das Denken einen Stützpunct und Ableitungsquell, um damit nothwendig Zusammenhängendes nachweisen zu können, was ja das Wesen des schliessenden Denkens ist. Die Frage wird sein: *welche weiteren Bestimmungen für Gott folgen nothwendig aus seiner Eigenschaft, das Vernunftabsolute zu sein?*

118. Es bleibt noch übrig, die Bemerkung zurückzuweisen: unser unmittelbares Erfassen des Absoluten sei doch auch eine *Erfahrung* des letzteren, also keine dritte Art von Erkennen. Von meiner eignen Denkthätigkeit habe ich Erfahrung nur insofern ich ihre einzelnen Producte in jedem Momente in mir gewahr werde; schon die Bezeichnung derselben *als* Producte meiner Thätigkeit geht aus einer Erkenntniss hervor, die als Auslegung dieser innern Erfahrung zu ihr hinzukommt. Wenn ich nun ferner feststelle, dass mein ganzes Denken darauf geht, über Möglichkeit und Unmöglichkeit, Sein- und Nichtseinkönnen, zu entscheiden, so erscheint dies zunächst als eine Verallgemeinerung der psychischen Erfahrung von dem Sinne meiner Denkacte, die so problematisch bleibt, wie jede Induction. Aber alles Induciren geschieht nach *Gesetzen*, die ich dabei mit Gewissheit ihrer Geltung anwende. Diese Gewissheit ist keine andre als eben die von der Grundbedeutung und den Gesetzen meines Denkens, also *jene* Gewissheit, die ich erst durch jene Induction zu begründen suchte; sie muss demnach als eine unbegründete Sicherheit meines Thuns in mir liegen, und kommt mir zum Bewusstsein, indem sie sich unmittelbar, beweislos, vor mir als vorhanden ausspricht, *sich selbst offenbart*, sich mir auch da aufnöthigt, wo ich sie verleugnen oder bezweifeln will, da ja auch Leugnen und Zweifeln Denkacte sind, die ganz denselben Hintergrund haben. So verdanke ich denn die Gewissheit, immer in Kraft eines Vernunftabsoluten zu denken, der dritten, weder Erfahrung noch Denken zu

Digitized by Google

nennenden Erkenntnissweise einer innern Selbstoffenbarung der Vernunft, wenn diese auch noch so sehr *bei Gelegenheit* oder *auf Anstoss* innerer Erfahrungen erfolgt. Dies ist der eigentliche Sinn und die bleibende Wahrheit von Schellings Erfassung des Absoluten reiner Vernunft durch „*intellectuelle Anschauung*".

119. Unsre Kritik der Beweise für das Dasein Gottes führt so über die Kantische hinaus zu dem *Absoluten der frühern Schellingischen Philosophie*, wie es sich in unserm Innern von selbst kundgiebt als das, was es ist, und von uns in dieser seiner Eigenschaft unmittelbar erlebt oder ergriffen, wir dürfen sagen: *intuitiv* erkannt wird, so dass wir es nicht verleugnen können, ohne unser Denken, unser ganzes erkennendes Verhalten, unser Selbstbewusstsein, in sich zu zerstören, also aufzuheben. Denn wir erkannten als die letzte Grund- und Kerngestalt dieses Besitzes des Absoluten jenen obersten allgemeinsten Seinsbegriff mit dem darin liegenden Gesetze von der Identität oder vom Widerspruche, das die Möglichkeit alles Seins an dessen Einstimmigkeit mit sich selbst bindet (93). Aber dieses Gesetz war kein blosses Denkgesetz, nicht aus irgendwelcher subjectiver oder menschlicher Organisation hervorgegangen; es beruhte vielmehr in seiner Unbedingtheit darauf, dass wir im Denken *Inhalte* zu haben und zu betrachten vermögen, die gar Nichts zu thun haben mit dem Umstande, dass ihr Gedachtwerden ein psychisches Phänomen im Subject ist, Inhalte, die wir nur auf ihre *Bedeutung* ansehen, nicht auf ihre subjective *Existenz* (82). Der allgemeinste, umfassendste solcher Inhalte ist jener Begriff des *Seins* in seiner allgemeinsten Bedeutung, wonach überhaupt Nichts, nicht einmal das Nichts, ausserhalb seiner fallen kann; denn auch vom Nichts mussten wir sagen: „es *ist*". Und alles sogenannte „Unmögliche" musste ebenfalls unter diesen allgemeinsten Begriff fallen; denn es zeigt nichts Andres als *zwei* unter dem Begriffe „Sein" gedachte Arten, also Seinsmöglichkeiten, die so beschaffen sind, dass sie sich von einander *scheiden*, aber nicht im gleichen Sinne und gleicher Beziehung *vereinigt* werden können, wonach sie Etwas würden sein sollen, was sie nicht sind — etwa das Runde viereckig, das Viereckige rund (85). Auf diese Weise ist sogar das Unmögliche und sein Gesetz (Gesetz vom Widerspruch) ebenfalls enthalten in jenem allgemeinsten Inhalte „Sein" und lediglich aus diesem Inhalte geschöpft; denn als allgemeinstes Sein umfasst es unter den Möglichkeiten des Seins auch solche, die gegenseitig einander verneinen, eine das Nichtsein der andern sind, also nicht *zusammen* eine Möglichkeit des „Seins" darstellen, d. h. als Einheit unmöglich sind, wie der viereckige Kreis. Nun aber war jenes allgemeinste Sein dem Nichts gleich, und in dieser Gestalt war es die Grundform, in der das Unbedingte uns zunächst allein zweifellos und rein seine unabwendliche Gegenwart zeigte (88—93). So hat sich denn durch unsre bisherigen Betrachtungen diese Grundgestalt wenigstens soweit entwickelt, dass wir das unbedingte Ur-Sein oder Ur-Nichts als identisch erkennen mit der Vernunft in ihrem Grundgehalte, der als das allgemeine Möglichkeitsgesetz von der Identität oder vom Widerspruche wirksam ist.

120. Wäre dieses *logische Absolute*, wie es in der That der letzte, äusserste Hintergrund des Unbedingten ist, damit zugleich für Gott in der Totalität seines Wesens erklärt, so läge darin die Leugnung von vorn herein, dass sich aus seinem Begriffe noch weitere Bestimmungen ergeben, die ebenso in

Digitized by Google

ihm nothwendig liegen, wie wir die Gleichheit mit der Vernunft darin liegend gefunden haben. Zu solcher Leugnung ist aber gar kein Grund. Vielmehr zeigten uns alle sogenannten „Beweise für das Dasein Gottes" in Wahrheit Bestrebungen, aus jenem dürftigsten Gottesdasein heraus und in ein volleres hinein zu kommen, wie auch Hegel sein Urnichts oder Ursein durch Selbsterschliessung dialektisch zum vollen Sein und Leben Gottes sich wollte aufthun lassen, nur dass er schon damit aufhörte, als er am Ende seiner „Logik" bei der noch ganz formal-allgemeinen Bestimmung Gottes als „Denken des Denkens", mithin als leeres Selbstbewusstsein, ähnlich Aristoteles, angelangt war. Der alte *ontologische* Beweis suchte die Vervollständigung des Gottesbegriffs auf seine Weise methodisch zu gewinnen durch Uebergang vom Vernunftabsoluten *(esse Dei in intellectu)* zu einer weiteren Realität *(esse in re)*, welche letztere durch Spinoza als die der *unendlichen Einen Substanz* bestimmt wurde. Die *causalen* Beweise suchen die Vervollständigung von der Welt des Seienden aus, vom Endlichen überhaupt, dem Guten und Schönen, dem Gottesgedanken in uns, von dem Unendlichen in Raum und Zeit, von den ewigen Wahrheiten, sogar von der Unmöglichkeit selbst aus, indem sie zu einer alles dieses bewirkenden, also in diesem Sinne *wirksamen Causalität* übergehen. Haben wir diese Argumente als solche für das Dasein Gottes nicht brauchen können, so wären sie vielleicht doch nutzbar als Argumente für die Nöthigung, das reine Vernunftabsolute in diesen angegebenen Richtungen zu concretisiren, mit realerem Gehalte auszufüllen. Hierüber ist durch unsre ganze bisherige Kritik noch nicht im Mindesten geurtheilt.

121. Kein Ontolog sagt uns, was eigentlich hinzukomme, wenn zu seinem nur *in intellectu* seienden Gotte das *et in re*, zu Gott als bloss möglichem der wirkliche, zur *essentia* die *existentia* hinzukommt. Letztere beiden Begriffe lässt Spinoza im Grunde in Eins zusammenfallen, wenn er behauptet, dass in der *essentia* seiner „Substanz" die *existentia* von selbst liege. Was ist aber diese Substanz? Sie wird unterschieden von den Modis, den aus der Erfahrung geschöpften concreten Bestimmtheiten, die von ihr als ihre jeweiligen *Zustände* auszusagen sind, und von ihren Attributen, d. h. ihren eignen Wesensbestimmungen, durch die sich ihr Begriff für uns auseinanderlegt. In diesen letzteren muss natürlich auch enthalten sein, was für Arten von Modis im Wesen der Substanz vorkommen können; so gehören auch die allgemeinen Gattungsbegriffe der Modi, wie Ausgedehntsein und Denken, zu den Attributen; aber die *wirklichen* Modi sind das *Einzelne*, nicht mehr Gattungsallgemeinheiten. Es dürfte klar sein, dass hiernach die *essentia* der Substanz nichts Anderes ist als die *allgemeine unendliche Seinsmöglichkeit*, wie denn ihre Begriffsbestimmung bei Spinoza damit endigt, dass die Substanz in unendlichen Attributen und unendlichen Modis derselben existiren müsse. Was ist sie selbst? Abgesehen, unterschieden von diesen ihren Modificirungen? Sie ist *an sich selbst (in se est)*, während die Modi *an ihr* sind, als an dem *aliud*, *per quod concipiuntur*. Das heisst: sie ist der allgemeine Seinsinhalt als solcher, die *reine Seinsmöglichkeit*. Das ist nichts Anderes als *unser logisches Absolutes selbst*. Hier ist also gar kein Uebergang zu einem *et in re*, zu einer *existentia*, gemacht. Ebenso verhält es sich mit dem möglichen Gotte, zu dem der existente hinzubewiesen werden soll, bei Leibnitz und Anderen, und überall mit dem *ontologisch* bewiesenen. Vollkommen-

Digitized by Google

heit, Existenz, Macht zu existiren, der gegenüber die Nichtexistenz Ohnmacht wäre u. dgl., gehören in der That zum Begriffe Gottes, also zu seiner widerspruchslosen Möglichkeit, sind aber insofern schon erfüllt in jenem *allgemeinen Sein*, wie wir es als höchsten Vernunftinhalt kennen. Was soll in der sogenannten „Realität" noch Besonderes hinzukommen? Jedesfalls findet man Nichts davon auf diesem Wege. In der That ist das logische Absolute schon seiender Gott. Es ist jener dunkle Ab- und Urgrund, die Einheit aller Gegensätze, welche bei Gnostikern und Neuplatonikern die Stelle der Vaterhypostase in der Trinität einnahm, wofür Augustinus *memoria* sagte (also: allgemeiner Möglichkeitshintergrund unsrer Gedankenzeugungen, worin auch die *incommutabilia vera* der Vernunft verborgen ruhen) und schon Gregor von Nyssa ein allgemeines Ursubject (unterschieden von dessen objectivirten Gedanken) eingesetzt hatte, während das Mittelalter häufig zum Begriffe *potentia* (doch auch = *Möglichkeit* von Realitäten) griff.

122. Aber nun die Kosmologen, die Causalitätsbeweise? Die Ergänzung der leeren, allgemeinen Seinsmöglichkeit des Vernunftabsoluten geschieht hier durch den *Causalsatz*, den man voraussetzt. D. h. man setzt voraus, es müsse alles wirkliche Sein seine allgemeine Seinsmöglichkeit hinter sich haben, aus der seine Ermöglichung, beziehentlich Ernöthigung, irgendwie heraustreten muss. Man setzt also hier einfach wiederum diese allgemeine Seinsmöglichkeit voraus, und verlangt von ihr, dass sie Ursache alles sonst Seienden oder Wirklichen sei, nämlich:

Ursache aller *modi*	— Spinoza;
Ursache der Welt	— Kosmologen im engern [Sinne;
Ursache alles Guten, Schönen, Zweckmässigen	— Teleologen;
Ursache von Raum, Zeit, den ewigen Wahrheiten, ja der Urmöglichkeit selbst (was hiernach als offenbarer Widersinn deutlich wird)	— Cudworth, Clarke, Kant 1763, Neu-Schelling;
Ursache unsres Gottesbegriffs	— Cartesius, Krause;
Ursache der vollendeten Welt des Jenseits	— Kant.

Aber — wie beschaffen muss Gott sein, um solche Ursache sein zu können? Warum kann nicht eben jene Urvernunft oder leere Seinsmöglichkeit zugleich dieser Urgrund selbst sein? Weil sie = Nichts ist. Ist sie wirklich ganz Nichts? oder war dies eben nur ihre primitivste, leerste Begriffsbestimmung, die uns weiter führen muss? Den Dienst aber leisten uns die Causalbeweise nicht im mindesten, solche Weiterführung zu zeigen.

123. Die religionsphilosophische Gotteslehre — unterschieden von der reinen, selbständigen Gotteslehre als einem Haupttheile der Gesammtphilosophie (84) — richtet ihren Blick nur auf Gott als *Heilsmacht* und will die Zweifel zerstreuen, die in dieser Richtung entstehen. Hat sie überhaupt das Unbedingte gesichert, so hat sie es weiter als unbedingte *Macht* sicherzustellen und endlich als die Macht, die das *Heilsleben* trägt und das *Heilsziel* verbürgt. Rein panlogistische Denker, die sich bei dem Gotte einer blossen, dem Nichts gleichen Urvernunft begnügten, mussten dessen Heilswerth durch einen gewaltigen Sprung ergreifen. So haben namentlich der frühere Schelling, Hegel, Schleiermacher, wenn sie das abstracte Vernunftabsolute

Digitized by Google

Gott völlig gleichsetzten — was auch Schleiermacher thut, wenn wir sein über den Gegensätzen stehendes Denk- und Seinsprincip „Vernunft" nennen, während bei ihm nur das Denk- oder Wissensprincip, sofern es von jener Ur-Einheit unterschieden wird, „Vernunft" heisst —, die logisch-nothwendige Entfaltung dieses Absoluten unmittelbar der Verwirklichung des *Guten* und *Heilvollen* gleichgesetzt. Die Vernunft war ihnen selbstverständlich das Gute und zugleich das Selige. Dieser ethische und ästhetische Werth, zum logisch-metaphysischen hinzukommend, kann freilich erst den religiösen Werth des Absoluten constituiren. Aber läge schon im Absoluten der allgemeinen Seinsmöglichkeit auf diese Weise die Macht des Heils, so wäre sogar gegenwirkendes Sein, unheilvolles, gar nicht möglich, und in der That laboriren die Systeme des Vernunftabsoluten an einer pantheistischen Weltvergötterung, die dem *Uebel* und *Bösen* trotz aller Bemühung, seiner Realität irgendwie gerecht zu werden, im Grunde die Existenz abspricht, und so in einen der Correctur bedürftigen *Optimismus* verfällt. Bei Schleiermacher ist die Tendenz auf Abschwächung dieser Züge der Bote des Uebergangs; der nachherige *Pessimismus* brachte die Correctur durch das andre Extrem eines heillosen Unvernunftwillens, der Gott sei, ermässigte aber dies wieder durch die alle Realität mit ihrem Uebel wieder tilgende Macht, die man daneben doch dem „Intellect" (Schopenhauer) oder der „Vernunft" als zweitem Princip in Gott (Hartmann) zutraute.

124. Unser Vernunftabsolutes, das zunächst nur den Seinsbegriff und das damit gegebene Gesetz vom Widerspruche zum Inhalte hat, lässt in dieser Eigenschaft an ein unendliches Reich von Möglichkeiten denken, die seinen Inhalt bilden, und welche Nichts ausschliessen ausser dem, was nicht widerspruchslose Seinsart sein würde, d. h. Nichts ausser der Verbindung unverbindbarer Möglichkeiten unter denen, die sie einschliesst (119). Sind aber Unheil, Uebel, Böses *wirklich*, so mussten sie auch *möglich* sein, also unter jener Allmöglichkeit als „widerspruchslose Seinsart" mitenthalten. Unser Heilsglaube scheint sonach nur dann mit dem Vernunftabsoluten bestehen zu können, wenn das Unheil zwar darin als Möglichkeit enthalten, aber seine Verwirklichung beschränkt ist durch die Nothwendigkeit einer dennoch überragenden, siegenden, endabschliesslich allein triumphirenden Heilsverwirklichung. Dieser Gedanke führt darauf, in Gott das Vernunftabsolute nur als *Möglichkeitsquelle* anzusehen für den *wollenden* und *wirkenden* Gott, der das ethisch-ästhetische Absolute durch das zugleich in ihm liegende metaphysische Absolute zur Wirklichkeit macht, und auf diese Weise einen realen, lebendigen Gott zu erhalten, dessen *Fundament* gleichsam nur das Vernunftabsolute ist. Wenn aber der reale, lebendige Gott in diesem Sinne nicht als logisch construirbar erscheint, ja im Urgrunde auch die Möglichkeit des *Gegentheils* liegen sollte, wird sein Wollen ein *freies*, das sich zum Guten entschied, obwohl es auch hätte können anders entscheiden oder im Nichtwirken verharren (— so intendirt von Neu-Schelling, Baader, Stahl u. A., am reinsten herausgekommen bei Ch. H. Weisse).

125. Dieser Ansicht stehen indess sehr wesentliche Bedenken entgegen. Ein freies Wollen und Wirken Gottes, das auch hätte ausbleiben können, würde ein blosses *Factum* sein, das sich nur durch *Erfahrung* constatiren lässt. Aber wo diese Erfahrung hernehmen? Die wirkliche Welt, nach der

Digitized by Google

hier festgehaltenen Annahme, umschliesst Gutes und Böses, und sie ist nur eingeschränktes Wirkliches, führt also auf keine Weise für sich allein zur Annahme eines heilvollen Gotteswillens. Unsre *innere, mystische* Erfahrung, die namentlich Baader und Schelling betonen, sowie die *gesellschaftliche* religiöse Erfahrung in Religionsgemeinschaften, die uns geschichtlich einem lebenden und wirkenden Ganzen einverleibt zeigt und mit diesem fortreisst — von Weisse angerufen —, könnte uns etwa wohl ein menschliches Ideal nahebringen, das uns zum Weiterleben spornt und uns Muth dazu macht, wie es auch nur aus dem Bedürfniss solchen Muthes etwa entsprungen sein könnte, während der wirkliche Weltgang den Pessimismus zu rechtfertigen immerhin geeignet bliebe. Diesem gegenüber bleiben bei jener Ansicht *Glaube* und *Hoffnung* immer eine *freiwillige That*, durch die wir uns über Erkenntnisslücken und Zweifel kühn und gern hinwegsetzen, weil wir darin höchsten Quell freudigen Lebens finden. Aber damit sind die Zweifel unterdrückt, übertäubt, nicht beseitigt. Ueberdies macht jene Ansicht, welche den göttlichen Willen vollkommen frei, also motiv- und causalitätslos, zum Guten und Heilvollen greifen lässt, diesen Willen in Wahrheit von einem *Zufalle* abhängig, beraubt ihn also auf die empfindlichste Weise seiner Absolutheit und steht der bangen Frage ohne Trost gegenüber: ob denn diese Willensrichtung von Dauer sein werde? und mächtig genug? ob nicht neben ihr auch entgegengesetzte, ja vielleicht endlich obsiegende Willensrichtungen ebenso gut „frei" ausbrechen könnten?

126. Der Zweifel kann nur schwinden, der Heilsglaube vollkommen gesichert sein, wenn Gottes Heilsmacht, also das *ethische* (in das wir hier überhaupt alle teleologische Idealität einschliessen wollen) und das *metaphysische* Absolute, eine *Vernunftnothwendigkeit* ist, gegen die der Zweifel zu einem Ungedanken wird, zu einem Gedanken, der durch das Denkprincip selbst als Gedanke eines unmöglichen Inhalts gebrandmarkt ist; d. h. also, wenn aus dem logischen Absoluten mit logischer Nothwendigkeit seine zugleich metaphysische und ethische Bedeutung folgt. Wir haben demnach folgende Reihe von Deductionen abwärts zu durchlaufen:

Gott ist
- — Inhalt des allgemeinen Seinsbegriffs, d. i. allgemeine Seinsmöglichkeit, Inbegriff der Seinsgesetze, d. i. *Vernunft* (*logisches* Absolutes);
- — Ursubject,
- — Ursubstanz (= Urwesen, Inbegriff aller Seinsmöglichkeiten),
- — Urkraft,
- — *Allmacht* (*metaphysisches* Absolutes);
- — Idee des Guten, des Wohls oder der vollendeten Seligkeit,
- — Heilsinhalt,
- — Heilstendenz, d. i.
- — *Ethische Teleologie* (das *ethische* Absolute);
- — Causalität der Allmacht,

Digitized by Google

— bestimmt allein durch die ethische Teleologie,

— *wirkender Heilswille* (das *religiöse* Absolute).

Hieran würde die ausgeführte, besondere Gotteslehre die Fragen knüpfen und in fortgehender ebenso nur *logischer* Deduction beantworten:

Wie ist Gott als Realität näher zu denken?

Als Geist?

Als Persönlichkeit?

Denkend, fühlend, wollend?

Das erst würde zur vollständigen Antwort führen auf die oben so oft wiederholte Frage, was Gott noch *Andres* sein solle, als jenes Absolute *in intellectu* oder die blosse logische Seinsmöglichkeit (= Nichts).

127. Gehen wir jetzt zum populärsten Bedürfniss zurück, um das *et in re* gegenüber dem *in intellectu* uns allseitig zu verdeutlichen. Wenn nun auch in meinem Geiste die Vernunft ein Urgesetz alles Möglichen ist, wonach ich im Denken Seinkönnen und Nichtseinkönnen beurtheile, wovon ich also Sein und Nichtsein abhängen lasse, wenn ferner eben diese Vernunft in mir das Ursubject ist, welches als das eigentlich Denkende in mir waltet, ja auch die Ursubstanz meines Geistes, indem dessen Producte im Grunde sämmtlich Gedankenerzeugnisse, also Hervorbringungen eben jenes Subjects sind: habe ich denn damit ein Recht gewonnen, dieses mein *immanentes* Absolutes für den *Gott der Welt* zu halten? Ist nicht in mir dieses sogenannte Absolute nur in höchst beschränkter Weise gegenwärtig? Schläft es nicht bisweilen ganz? Hat es nicht unendliche Mühe, um nur ein Weniges von seinem ewigen Wahrheitsgehalte mir zum Bewusstsein zu bringen? Wird sein reiner Himmel nicht fortwährend von Wolken und schillernden Reflexlichtern bedeckt, die ich ebenfalls „Gedanken" nenne, die aber mit Gott und mit der Logik theils wenig zu thun haben, theils mit beiden zu Felde liegen? Ist das „Absolute" in mir nicht oft machtlos gegenüber dem Uebel, der Verzweiflung, unheiligen Begierden und Entschlüssen? Und das soll *Gott* sein, darin schon soll ich sein *Dasein* finden, und *nur* hierin soll sich mir sein Dasein offenbaren, dessen nähere Bestimmungen nun nur noch daraus abzuleiten blieben? Ich verlange durchaus, dass Gott Urgrund aller Welt, über aller Welt, in aller Welt wirkend, allmächtig durchwirkend sei, nicht bloss das schwache Flämmchen in mir, das wir Vernunft nennen und das uns in unsrem Gottesbegriffe höchstens die Aufgabe zeigt, ihn zu *suchen*, aber keineswegs schon die Gewissheit giebt, ihn zu *haben*!

128. Die erste Forderung, welche in dem *et in re* steckt, lautet: nicht nur *mein* Gott, *mein* Absolutes, sondern, wenn doch immanent, wenigstens immanent in Allem, das Absolute des Alls! Wäre das Vernunftabsolute, kraft dessen wir denken, und das wir eben deshalb Allem überordnen müssen, was uns irgend beikommen kann, — wäre dieses auch weiter Nichts als der Allgemeinbegriff „Sein" im Sinne der Copula des Urtheils, und die von diesem Begriffe mitgebrachte Gesetzmässigkeit, nach welcher niemals Sein ungleich Sein sein kann (Satz vom Widerspruche): so wäre schon dieses Absolute ein schlechthin Allgemeines, Allbedingendes; denn es enthielte eine Bestimmung für Alles, was nur irgendwie durch die Copula „ist" mit einem Prädicate verbunden gedacht würde, d. h. für *Alles überhaupt*. Selbst wer dies leugnete,

Digitized by Google

würde den Gedanken denken: „Es giebt eine Sphäre, welche ausgenommen ist von dem Gesetze Sein = Sein"; er würde diese Sphäre also selbst unter das *Sein* stellen, da er sie zu dem rechnet, was es „giebt" und was Etwas „ist", mithin sie wider Willen doch wieder dem Gesetze untergeordnet haben, von dem er sie zu eximiren gedachte; denn er will doch nicht, dass sein „Giebt" und „Ist" ganz ebenso wohl und mit gleicher Wahrheit vertauscht werden könne mit „Giebt nicht" und „Ist nicht". Nun ist aber dieser Allgemeinbegriff Sein, unter den schlechthin *Alles* fällt (119), eben damit *Bedingung* alles Seienden, Bedingung von Allem überhaupt, er ist das Allbedingende und mithin selbst Unbedingte, ja es kann für dieses, das Absolute oder Göttliche, wohl weit vollere, aber keine höhere, principiellere Bezeichnung geben, als sie jener Allgemeinbegriff darbietet. Jede andre Bezeichnung wäre ja nur eine nähere Bestimmung des *Seins*. Wenn also dieser Begriff des Vernunftallgemeinen oder der die Vernunft beherrschenden Urmöglichkeit zwar im einzelnen denkenden Menschengeiste *gedacht* wird, d. h. *psychisch* zu einer besondern, menschlichen, individuellen, zeitlichen Existenz gelangt, die uns in vielen Momenten, zumal im Schlafe, wieder abhanden kommt, so ist doch der *Inhalt* dieses Gedankens *Gott*, wenn auch in abstractester, weil eben principiellster Gestalt, und dieser *Inhalt* sonach keineswegs von der menschlich-psychischen, geschweige individuellen und zeitlichen Art, in die er sich kleidet, während wir ihn denkend vollziehen (85). Dieser Inhalt, Gott, kann ferner keineswegs nur dem denkenden Menschen immanent sein, sondern nothwendig muss er allem Seienden immanent sein, weil er eben das Sein selbst ist, und seine Immanenz muss in allem Seienden die Grundbedingung, die Urmöglichkeit des Seins desselben repräsentiren; denn dies ist doch das Mindeste, was zum Sein von Etwas zu fordern ist, dass ihm Sein zukommt und nicht etwa Nichtsein. Hieraus erkennen wir aber, dass Immanenz überhaupt ein verkehrter Ausdruck ist für Gott: eher ist *Alles in ihm* immanent, als *Er in Allem*.

129. Die zweite Forderung des *et in re* stösst sich daran, dass auch so noch der Gottesbegriff nur wie ein allgemeinster Sammelbegriff erscheint: *wirklich* existiren doch nur, sagt man, die vielerlei „seienden" Existenzen der Welt, und das, was sie alle gemeinsam haben, sofern sie *sind*, nennt ihr euern Gott; wenigstens müsstet ihr uns zeigen, dass es *Eine* wirklich als *Wesen* existirende Urvernunft giebt, deren Inhalt dann jenes allgemeine Sein wäre, und aus welcher alle anderen Seienden ihr Sein bezögen, einstmals bezogen hätten oder immerfort neu beziehen müssten, ja an welcher sie vielleicht nur eigenschaftliche oder zuständliche wechselnde Erscheinungen wären. Man verlangt also für das Unbedingte *Einheit* und *Wesenheit*, und wird in dieser Hinsicht befriedigt sein, wenn wir unsern Allgemeingehalt des Seinsbegriffs mit seiner eignen innern Nothwendigkeit, also logisch, in den Begriff des Einen existirenden Urvernunftwesens verwandeln als des Trägers aller Gesetze des Seins, aller Seinsbedingungen, als des Quelles alles Seinsgehaltes für andre Wesen. Man geht dabei aus von der räumlichen und zeitlichen Zerstreuung der als wirklich vorausgesetzten Einzelwesen der Welt, und meint nun, das allgemeine Sein, das allen diesen Einzelwesen zukommt und sie bedingt, sei eben damit in dieselbe zerstreute Vielheit zersplittert. Uns ist dem entgegen die Aufgabe gestellt, zu zeigen, dass jener allgemeine Seinsgehalt

Digitized by Google

als solcher das Aufgehen in derartige Theilung nach seiner eignen innern Nothwendigkeit, d. i. vernunft- oder denknothwendig, *ausschliesst*, ebenso wie er im Gesetze vom Widerspruche das Nichtsein ausschliesst. Hierbei bleiben wir zunächst stehen, indem die Forderung der *Wesenheit* davon getrennt behandelt werden muss.

130. Nichts ist leichter als die *Einheit* des „Seins" zu beweisen. Schwierigkeiten entstehen nur dafür, wie sich die *Vielheit* und der *Wechsel* des einzelnen Seienden oder, wenn dessen wahrhaft reale Existenz geleugnet werden sollte *(Pantheïsmus)*, wie sich Vielheit und Wechsel in der *Erscheinung* mit jener Einheit vertragen. Der Seinsbegriff ist sich selbst gleich, und so lange wir noch keine Nöthigung fanden, weitere Begriffsinhalte in ihm inbegriffen zu sehen, können wir ihn nur eben mit sich selbst vergleichen, d. h. er ist *einfach*, er ist *Eines*. Würde von ihm ausgesagt, dass er vielmehr *nicht* Eines, sondern Vieles und zersplittert sei nach Raum, Zeit, Qualität, so hiesse das, ihm in jeder dieser vielen Gestalten oder Verwirklichungen noch das Prädicat „Hier" und „Dieses" und „Jetzt" anhängen und ausserdem noch das Prädicat, sich in jeder solcher Einzelexistenz von den übrigen zu unterscheiden, dazu noch dieses, mit diesen übrigen gemeinschaftlich dazusein. Damit würde man zum Begriffe des Seins rechnen, in verschiedenen Fällen verschieden zu sein, nämlich verschieden nach dem Jetzt, Hier, So und So-verbunden, d. h. man würde behaupten, der Begriff Sein bringe es mit sich, in gewissem Sinne sich selbst ungleich zu sein. Etwas Derartiges muss nun freilich wohl noch kommen, da ja *factisch* das Sein sich als manchfach und wechselnd zeigt; aber zunächst, wenn man ausgeht vom Begriff „Sein" in seiner Allgemeinheit, ist dessen *Einheit, Einfachheit, Einzigkeit* durch seine *Sichselbstgleichheit* gefordert, in welcher der Begriff „Sein" sich natürlich zuerst kundgeben muss, weil er sich sonst überhaupt *nicht* kundgäbe. Die Einheit ist hiernach in aller Weise selbstverständlich, gar kein Problem; Problem ist nur die damit verbundene Vielheit.

131. Aber ist denn nun diese Einheit als *Wesen* verwirklicht, *Urvernunft, Ursubject, Ursubstanz?* Es liegt Alles daran, klar zu sehen, was mit dem Worte „Wesen" und den verwandten Worten gesagt sein soll. „Wesen" ist Verdeutschung der philosophischen Kategorie „Substanz" (οὐσία), welche Aristoteles durch die Unterscheidung des Auszusagenden von dem, *wovon* Etwas ausgesagt wird, *welches selbst* aber niemals ausgesagt werden kann, also durch Unterscheidung der Eigenschaften von dem, *dessen* Eigenschaften sie sind, treffend definirt hat. Der Wesensbegriff bedeutet hiernach die neutrale Gattung für die verschiedenen Arten der Dinge, Individuen, Personen; „Dinge" nennen wir gewöhnlich nur todte Wesen, „Individuen" lebende, „Personen" nur selbstbewusste, beide letzteren auch „Subjecte". Der gemeine Sprachgebrauch denkt bei „Substanz" nur an raumerfüllende, todte Materie. Alle solche Unterschiede der Wesen kommen aber durch deren verschiedene Eigenschaften, durch Ausgesagtes, zu Stande, also nicht durch den Wesensbegriff als solchen. Dieser, neutral gegenüber allen Eigenschaften, ist *an sich* eigenschaftslos, oder, wenn man in bloss logisch-formaler Weise seine Eigenheit doch als Eigenschaft von ihm prädicirt, so sind seine Prädicate nur solche, durch welche einerseits die *Negation* der Eigenschaften ausgedrückt wird, die Fernhaltung der durch Eigenschaften auszudrückenden Bestimmtheit, andrer-

Digitized by Google

seits das Verhältniss des Wesens, *Grundlage* oder *Träger* der Eigenschaften (Zustände, Thätigkeiten, Erleidungen) zu sein. Wesen *ohne* Eigenschaften will man deshalb keineswegs als möglich gelten lassen, man ist vielmehr sich bewusst, dass die Unterscheidung beider nur auf logischer Abstraction beruht. Sagen wir: Wesen ist das die Eigenschaften *Habende*, rein als solches betrachtet, abgesehen von den Eigenschaften selbst, welche es hat. Wenn wir nun also solchergestalt absehen von den Eigenschaften, von den positiven Prädicaten, was bleibt als eigner, positiver Inhalt am „Wesen" übrig? Zweierlei: erstens, dass es überhaupt *existirt*, zweitens, dass es die *Bedingung* dafür ist, dass die Eigenschaften ihrerseits gleichfalls existiren können, indem diese nur existiren als Bestimmtheiten jenes *Seienden*, des *Wesens*. Ist denn nun hiermit irgend mehr gesagt, als mit dem vorher von uns erörterten Allgemeinbegriffe „Sein"? Hat denn das *participium praesentis* „das Seiende" mehr Inhalt als der Infinitiv „Sein"? Doch insofern, als bereits die Beziehung, *Träger von Eigenschaften* zu sein, oder wenigstens sein zu *können*, und diesen Eigenschaften die Existenz zu *ermöglichen*, mitgedacht ist, sowie ausgeschlossen ist, dass jenes „seiende Wesen" selbst wieder Eigenschaft eines Anderen sei, da sein Begriff den des eigenschaftlichen Daseins überhaupt ausschliesst. „Wesen" ist hiernach die *an sich selbst existirende Möglichkeit* von Weiterbestimmungen eben dieser Möglichkeit selbst, welche Weiterbestimmungen dann „Eigenschaften" heissen. *Gott* soll nun das „Wesen aller Wesen" sein, d. h. hiernach: er soll die *Urmöglichkeit* sein für *alles* Seiende; er wäre dann also, als „Wesen" gedacht, nichts Anderes als die einheitliche, allgemeine Seinsmöglichkeit, als welche wir ihn bisher schon gedacht hatten, und diese deckte sich schliesslich auch mit den Begriffen *Urkraft* und *Allmacht*, durch die sich das *metaphysische Absolute* vervollständigt. Ist hiermit der oben ausgesprochenen Forderung wirklich gedient?

132. Nicht im Allermindesten. Bei der Forderung, Gott solle ein wirkliches Wesen sein, hatte man vielmehr ganz bestimmte *Eigenschaften* im Auge, und dies haben die Worte „Urvernunft" und „Ursubject" angedeutet. Man wird zwar einräumen, das der Grundinhalt der „Vernunft" wieder nichts Anderes als jener allgemeine Seinsbegriff ist, an dem alle Denkbarkeit gemessen wird, und den alle Denkthätigkeit immer nur specificiert; aber man wird ein Wesen nur dann „Vernunft" nennen, wenn es jenen Grundinhalt wirklich zu Denkfunctionen verwendet, d. h. wirklich *denkt*. Dies ist indessen eine Thätigkeit, also nicht mehr das „Wesen" als solches, sondern ein zu bestimmten Eigenschaften und innern Zuständen sich *auswirkendes* Wesen. Man wird ferner zugestehen, dass „Subject" im allgemeinen Sinne *jedes* Wesen ist, sofern es als Träger auszusagender Eigenschaften gedacht ist, dass also dieser Subjectsbegriff mit unserm Wesensbegriff in Eins fällt, wie wir ihn soeben definirten; allein man will hier „Subject" nur in dem Sinne eines „Ich", eines *selbstbewussten* Subjects von Gott aussagen, d. h. man versteht darunter nicht „Wesen an sich", sondern ein mit der Eigenschaft des Selbstbewusstseins begabtes, ein in der Thätigkeit der bewussten Selbsterfassung sich auswirkendes Wesen. So hat sich denn bisher gezeigt, dass alle jene Forderungen, die über das Ergebniss unsres unmittelbaren Daseinserweises Gottes hinausgingen, gar nicht auf das *Dasein an sich*, welches in der That durch unsern „allgemeinen Seinsbegriff" oder durch das „Absolute reiner

Digitized by Google

Vernunft" bereits gedeckt ist, sondern vielmehr auf die *eigenschaftliche Weiterbestimmung*, auf die *Entfaltung*, auf die *Wirkungsweise* dieses daseienden Absoluten gehen.

133. Für die religiöse, für die Heilsfrage aber war primär, ja einzig von Interesse, vom Absoluten zu erkennen, dass seine Wirkungsweise nothwendig auf das *Heil* gerichtet ist. Es handelt sich also für die Religionsphilosophie nur darum, zu zeigen, dass die allbedingende Urmöglichkeit, die wir bis jetzt ganz leer und abstract durch die Begriffe „Sein" und „Wesen" bezeichnet haben, die Nothwendigkeit in sich trägt, zur Verwirklichung des Heils zu führen, m. a. W. *absolute Heilsursache* ist. So sind wir bei der Aufgabe angelangt, das Vernunftabsolute weiter zu bestimmen zum *ethischen* (123), d. h. hier zum Absoluten der Zusammenfassung aller unbedingten Idealziele, im allgemeinen Seinsbegriffe also den Begriffsinhalt dieser Ziele aufzuweisen als den einzig durch den Begriff der „allgemeinen Seinsmöglichkeit" als letztes *Ziel* ermöglichten Seinsinhalt, und ferner zu erkennen, dass dieser Inhalt als der dann auch im *causalen* Sinne *nothwendige* aus der allgemeinen Seinsmöglichkeit folge, d. h. sich auch nothwendig *verwirklichen* müsse. Ist dies vom Absoluten erkannt, so heisst das Absolute auch im religiösen Sinne *Gott*, und ist für den religiösen Heilsglauben vollständig entwickelt, während jene Bestimmungen der Selbstbewusstheit oder „Persönlichkeit" wohl zur Vervollständigung der *Gotteslehre*, aber nicht mehr direct zu der der *Heilslehre* gereichen. Wohl wird die Gotteslehre dahin gelangen, aus den Ergebnissen, die sie mit der Heilslehre hier gemein hat, Folgerungen in dieser Richtung zu ziehen, wie sich nicht leugnen lässt, dass die volle *Realisirung* absoluter Heilsziele nur in der *geistigseelischen Wesensgemeinschaft* denkbar ist, welche das „Reich Gottes" heisst, und in der ein abstracter, unreal Gottesgeist für sich selbst, wie für alle Gemeinschaftsglieder, nur Mangel an Realität, also *Nichtvollendung* des Heils, Empfindung der *Leere* bedeuten könnte. Wir kommen bei einem andern Anlasse hierauf zurück. Von der *Gefühlsbedeutung* aber, dem *Gemüthswerthe* der Personification Gottes für das religiöse Innenleben in dem Sinne, in dem dieser Werth von dem *Erkenntniss*werthe ganz getrennt zu halten ist, muss in einem ganz anderen Haupttheile unserer Wissenschaft die Rede sein.

134. Gott als reine Vernunft, die Voraussetzung all unseres Denkens und Beweisens, ist das *logische* Absolute; Gott als allgemeine Seinsmöglichkeit, Urwesen, Ursubstanz, Ursubject, ist das *metaphysische* Absolute; Gott als das unbedingt Gute, Heilvolle, ist das *ethische* Absolute, in dem zugleich das *ästhetische* eingeschlossen ist; Gott, als diesen Idealgehalt zugleich machtvoll und siegreich auswirkend, vereinigt das metaphysische und das ethisch-ästhetische Absolute zu dem erst vollkommen *religiösen* Absoluten, denn Gott ist nur dann der Gott des *Heils*, wenn er auch die *wirkende Macht* im Sinne des Heils ist. Wir wollen hier nicht Gelegenheit nehmen, mit diesen Unterscheidungen im Absoluten die *neuplatonische* Aufeinanderfolge von Urgrund, Vernunft und Seele (ψυχή = Lebensprincip), sowie die verwandte und geschichtlich mit der neuplatonischen Dreiheit verflochtene *christlich-trinitarische* Anschauung näher zu vergleichen. Dass in beiden ein ähnlicher Eintheilungsrahmen zu Grunde liegt, wie bei uns, dass namentlich das erste (vgl. 121) und das dritte Glied, das ethische, in beiden und so auch in der Auslegung

Digitized by Google

der Trinität bei den Kirchenlehrern, die selbst wieder in Neuplatonismus fusst, mit unsrer Fassung sich nahezu decken, liegt indessen klar vor Augen. Die Grundlage zu Allem muss im *logischen* Absoluten liegen; denn alle Aussagen, Eigenschaften, nothwendige Weiterbestimmungen beruhen auf den Grundbedingungen der Denkmöglichkeit, die zuletzt im Begriffe „Sein" liegen müssen, wie wir uns oft überzeugt haben. Haben wir im Vorhergehenden die *Einheit* aller jener unterschiedenen „Absoluten", welche Einheit ja nothwendig gefunden werden *muss*, da eine Mehrheit coordinirter „Absoluter" ein Unding ist, insoweit nachgewiesen, dass die im Seinsbegriffe des logischen oder Vernunftabsoluten liegende einheitliche Grundlage des Gottesbegriffs sich als identisch zeigte mit dem Begriffe des *metaphysischen* Absoluten, so ist weiter die Aufgabe, die gleiche Identität mit dem *ethisch-ästhetischen* Absoluten nachzuweisen, und endlich, zu zeigen, dass im Urbegriffe der Seinsmöglichkeit logisch nothwendig der *Inhalt des Guten und des Heils* als der sich nothwendig verwirklichende, hiernach auch als der sich absolut, ohne Abbruch verwirklichende, mitgesetzt ist. Dies klingt fast, als ob das Böse, Ueble, Unheilvolle überhaupt logisch unmöglich sein solle, womit das ganze Unternehmen gerichtet scheint. *Hier* handelt sich's aber nur darum, zu zeigen, dass mit der Urvernunft, mit dem Urwesen, mit dem Gottesbegriff, zugleich die *Nothwendigkeit des Guten und der Heilsverwirklichung* gegeben sei. Dessen gewiss zu sein, ist religiöses Bedürfniss. Die Schwierigkeit, wie dennoch das Böse zu einer, wenn auch nur relativen, Verwirklichung gelangen kann, steht auf einem andern Blatte, und die Thatsache des verwirklichten Bösen könnte den Heilsglauben nicht mehr erschüttern, wenn erwiesen wäre, dass die *absolute* Causalität, also die allen Widerstand nothwendig besiegende, nur in der absoluten, unbeschränkten Herstellung des Heils sich zu verwirklichen vermag. Das relative, mithin nur vorübergehende Böse müsste dann nothwendig selbst zu einem Momente im Verwirklichungsprozesse des Guten werden und in diesem Sinne irgendwie der scheinbare Widerspruch zu lösen sein.

135. *Heil* ist der Gesundheitszustand eines Daseins. Gesund ist ein Dasein dann, wenn es im Besitze der Vollkraft der sein Wesen ausmachenden Potenzen ist. Dieser Zustand für sich ist ein *besonderes* Gut oder Strebziel nur für solche Wesen, welche ihn zu geniessen vermögen, d. h. sein Vorhandensein zum Quell ihrer *Lustempfindung* haben; und sind sie zugleich Denkende, die sich darüber, ob sie das Heil haben und haben werden, Gedanken machen können, so ist ihr Heil nothwendig zugleich an das *Bewusstsein* des Heilsbesitzes geknüpft. Dass nun zunächst im allgemeinen Vernunftbegriffe des *Seins* irgend eine Schmälerung, Zerstörung, Verneinung der Vollkraft eines seienden Wesens sollte als möglich gesetzt sein, ist offenbar viel schwerer einzusehen, als das Gegentheil. „Sein" ist der allgemeine Gattungsbegriff für alle möglichen Seienden, und diese sind nur insofern „möglich", als das Sein sich in denselben wiederfindet; sie sind eben nur insofern Seinsmöglichkeiten, Potenzen, und eben dies, fanden wir, ist auch der Begriff des *Wesens* (131). Wenn nun hier von Vollkraft der Potenzen eines Wesens die Rede war und vom Besitze dieser Vollkraft, so sehen wir leicht, dass wir darin nur eine Häufung von Tautologien vor uns haben. „Besitz" eines Wesens ist nur ein Bild für das, was in und mit dem Wesen zugleich verwirklicht ist, also für seinen Wesensinhalt, seine Potenzen; und ein Wesen

Digitized by Google

ist nur dann das, was ihm seinem Begriffe gemäss zukommt, wenn es der „Vollkraft seiner Potenzen" gleich ist, d. h. wenn seine Potenzen wirklich seine Potenzen sind. Wenn nun die in der allgemeinen Seinsmöglichkeit, die der Begriff „Sein" ausdrückt, enthaltenen besonderen Seinsmöglichkeiten eben nicht *Negationen* ihrer Seinsmöglichkeit, Verkümmerungen derselben, in ihrem eignen Begriffe einschliessen — was völlig unlogisch, d. h. dem Vernunftabsoluten, unsrer Grundlage des Gottesbegriffs, zuwider wäre —, so bleibt nur, dass sie *reine Positionen* dieser ihrer Seinsmöglichkeit sind, d. h. nach obiger Definition ein *gesundes, heilvolles* Sein. Wenn Gott also die im Absoluten der Vernunft zunächst sich uns offenbarende Seinsmöglichkeit, Urvernunft, Urpotenz ist, so ist die in ihm angelegte Allgemeinheit des Seinkönnenden identisch mit der Allgemeinheit des Heils: *in Gott und durch Gott direct* ist kein Dasein als möglich gesetzt ausser dem des vollendeten Heils.

136. Sind nun unter jenen seinkönnenden Wesen auch solche, welche sich zur Empfindung von Lust und Unlust zu erschliessen vermögen, so bedeutet für sie jener zu Grunde liegende Heilszustand, die Vollkraft ihrer Potenzen, soviel, wie das *Gefühl* dieser Vollkraft, welches kein anderes als ein *beseligendes* oder *reines Lustgefühl* sein kann; denn Unlustgefühl ist Gefühl eines Leidens, und ein Wesen leidet nur dann, wenn sein Leben an einem Theile oder in seiner Totalität gehemmt wird, „Leben" aber ist eben die dem Wesen entsprechende Auswirkung der Vollkraft seiner Potenzen, jede Hemmung dieser Auswirkung ist eine Verneinung dieser Vollkraft; also kann die empfundene Hemmung immer nur auf eine Unkraft der Kraft, auf ein Nichtkönnen der Potenz, auf eine Beschränkung der Potenz weisen. Man sage nicht, es könnte ja volle Gesundheit und Kraft dasein, aber nur die äussere Gelegenheit zur Auswirkung fehlen; dass ein Wesen in der Auswirkung seines Könnens und seiner Lebenstendenzen von solcher äusserer Gelegenheit so abhängt, dass in ihm mit Unlust empfundene Hemmungen entstehen müssen, ist schon eine Negation seines Könnens, ein an seinem eignen Inneren nagender, unheilvoller, ungesunder Zustand. Darum haben alle Weisen die volle Seligkeit nur in geistigem Leben und geistiger Gemeinschaft gesehen, und zwar ohne Raum- und Zeitschranken gedacht. Sind endlich unter jenen seinkönnenden Wesen auch solche, welche sich zum *Denken* und zu einem gegenständlichen *Wissen* zu entfalten vermögen, so würde wieder die Entfaltung dieser Kraft logisch nur als eine solche zu denken sein, die ihrem Wesen entspricht, also Entfaltung zum *wahren* Denken und zu *wahrem* Wissen ist, während es allein Schwierigkeiten macht, einzusehen, wie sich ein nur vermeintliches Wissen, ein Denken von Unwahrheiten entwickeln solle, also etwa ein Denken des eignen Unheils, während doch aller Grund wäre, seines Heiles bewusst und sicher zu sein. Irrthum ist Denken von etwas Nichtseiendem oder Unmöglichem mit den Prädicaten des Seins oder der Möglichkeit, also eine Art von Verwirklichung (nämlich in der psychischen Denkform) von Etwas, das nicht ist, ja wohl nicht einmal sein kann, anscheinend ein existenter Widerspruch gegen das reine Sein. Dass auch der Begriff des *Guten* ebenso nothwendig im Begriffe des reinen Seins liegt, ist entweder schon durch das Bisherige gegeben, sofern man in den Begriff des Guten bereits den Inhalt des Befriedigenden, Lustvollen oder der vollen Auswirkung der Seinspotenz hineinlegt; oder aber, wenn man den Begriff des Guten vorläufig inhaltslos fasst,

Digitized by Google

d. h. ihn in das unbedingt *Seinsollende als solches* legt, kann aus dem reinen Sein eben nur folgen, dass dessen Negation *nicht sein soll, nicht sein darf*, und ebenso auch, dass nur *solche* Realitäten sein sollen und dürfen, die wir soeben in ihrem Grundcharakter als Darstellungen des reinen Seins erkannt haben. Ist nun Gott eben dieses reine Sein unbedingt und ganz, so ist er auch *an sich* die alleinige Möglichkeit des Guten, des Seinsollenden, und zwar im Sinne des von uns nach seinem Inhalte vorher charakterisirten „Seins", des Lustvollen, des Wahren, des Heils.

137. Wir müssen uns indessen genau besinnen, was und wie viel oder wie wenig wir an diesen Deductionen besitzen. Stellen wir uns einen denkenden Geist vor, der in den Inhalt hineinschaute, welcher unter dem Titel des „reinen Seins" als Inhalt der ihm dargebotenen Möglichkeiten vor ihm ausgebreitet läge, so könnte er allerdings zunächst nach unsrem Ergebnisse bei dieser Umschau nur Wesen erblicken, welche in Vollkraft ihre Potenzen entfalten und, sofern sie empfinden und denken, nur Wahres denken und nur Seligkeit empfinden, sofern sie zu wollen im Stande sind, nur das Gute, das Seinsollende und Seindürfende wollen und schaffen; also er erblickte in sich eine Welt allgemeinen vollendeten Heils. · Eine solche Welt entspricht der logischen Möglichkeit nach dem Grundgesetze derselben, das zugleich das Grundgesetz der Seinsmöglichkeit ist, aber nur so lange ausschliesslich, als wir nur die Möglichkeit einer Welt *innerhalb* des denkenden Vernunftsubjects ins Auge fassen: einer *Gedankenwelt*, eines κόσμος νοητός, in welchem die Verwirklichung der Möglichkeiten nur *für den Denkenden selbst*, d. h. eben in Form seiner eignen Gedankengebilde oder in Form blosser gedachter Möglichkeiten stattfindet. „Leicht bei einander wohnen die Gedanken." Nun würden sich aber in jenem absoluten Geiste die Erwägungen über die ihm dargebotenen Möglichkeiten weiter dahin fortsetzen, dass er sich früge, ob denn mit dieser *innern* Möglichkeit zugleich auch die einer *realen* Verwirklichung gegeben sei, und ob für diese aus dem allgemeinen Möglichkeitsgesetze eben dasselbe folge, was für jene innere Gedankenmöglichkeit folgte. Wodurch unterscheidet sich diese *reale* Verwirklichung von jener inneren? Dadurch, dass sie *äussere* ist, d. h. dass jene zuvor nur *ideellen*, bloss *gedachten* Wesensmöglichkeiten lediglich als Objectsinhalte für das vorläufig allein existirende Subject der denkenden Urvernunft vorhanden waren, während die Wirklichkeit entsprechender *realer* Wesen vielmehr diese verselbständigen, zu besondern eignen Subjecten, Trägern von Innengehalten, Herden von Lebensthätigkeiten im Innern und nach aussen, erheben würde. Dadurch würden sie natürlich auch gegenseits in ein äusserliches Verhältniss zu einander treten und die manchfachen Folgen hiervon würden einzurechnen sein in die widerspruchsfreie „Möglichkeit" *dieser* Art von Verwirklichung. „Hart im Raume stossen sich die Sachen."

138. Die erste Frage in dieser erweiterten Möglichkeitserwägung würde sein, ob Wesen, die *selbst* Subjecte, nicht blosse Vernunftobjecte des Einen Urwesens wären, überhaupt als Möglichkeiten nach dem allgemeinen Seinsgesetze gelten können. Diese Frage hängt eng mit der allgemeinen *Vielheits*frage zusammen (130). Ihre Beantwortung ist eingeengt durch die zunächst feststehende Wahrheit, dass ein Subject, welches die unbeschränkte Allpotenz des Seins in sich selbst und aus sich selbst verwirklichte, natürlich

Digitized by Google

nur *einmal* existiren könnte. Die Vielheit von Subjecten ist also nur discutirbar, wenn dabei an Subjectwesen gedacht wird, die lediglich für einen Ausschnitt aus der allgemeinen Potentialität des Seins sich als Kraftcentra oder Lebensherde verhalten, d. h. *beschränkt* sind. Wir nennen die Summe solcher Wesen, im Vergleiche mit dem Einen Urwesen, *Welt* im gewöhnlichen, realen Sinne dieses Worts, unterschieden von einer blossen Welt ideeller Objecte, einer blossen Gedankenwelt, im Innern eines Subjects. Gesetzt nun, diese Art von Verwirklichungen sei in der That als logisch möglich von jenem denkenden Urgeiste eingesehen, und sonach auch als *durch ihn*, der die Allmöglichkeit des Seins selbst ist (das *metaphysische* Absolute: 126, 129 ff.), *realisirbar*, so entstünde die neue Frage, unter welche besonderen, ihr eigenthümlichen Möglichkeitsbedingungen wieder die Realisirung dieser zweiten Welt logisch zu stehen käme. So schwierig und dornenvoll die Aufgabe bleibt, den Gedanken zu rechtfertigen und logisch zu vermitteln, durch jene *äussere* Verwirklichung und *für* sie könne mancherlei *möglich* und bei der Realisirung sogar *nothwendig* werden, was für jene innere Verwirklichung einer reinen Welt von Denkobjecten unlogisch und deshalb unmöglich genannt werden musste: so zeigt doch die Thatsache einer wirklich in die Erscheinung getretenen Daseinswelt, die mit jenen *idealen Zügen* der innern, directen Gotteswelt in Widerspruch steht, dass allerdings ein solcher Unterschied zwischen den „Möglichkeiten" bestehen muss. Wir haben hier ausschliesslich zu erwägen, inwiefern der *Heilsglaube*, der Glaube an die unbedingte Heilsverwirklichung durch Gott, sich auch dann festhalten lässt, wenn die äussere Realisirung unter Bedingungen steht, die eine *unheilvolle* Wirklichkeit irgendwie einschliessen.

139. Durch die Anerkennung einer doppelten Seinsmöglichkeit für Gott, in so entgegengesetzten Charakteren, sind wir vor die grösste Schwierigkeit in der Philosophie gestellt. Sie war es, die einen Platon zur Entgegensetzung seines gegengöttlichen Negationsprincips (τὸ μὴ ὄν) gegen den reinen Gottesgeist (νοῦς) drängte, welcher in seinem obersten Begriffe dem *Guten*, damit zugleich dem *Wahren*, *Schönen*, *Seligen* und *Gesunden* (die ὑγίεια Gorg. 495 D ff. ist unsrem „Heil" vergleichbar, wie die ἴασις des ἔρως: s. oben 51) gleich ist, und allein mit den ihm einwohnenden logischen und logisch systematisirbaren Gedankeninhalten (κόσμος νοητός) das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) heissen kann. Doch ein solcher *Dualismus* in den Seinsprincipien stellt in Wahrheit zwei Seinsarten auf, mag er auch den einen das Minuszeichen vorschreiben und das Pluszeichen der andern doppelt stark zeichnen; zwei Seinsarten aber haben *über* sich den *einen* Seinsbegriff, in dessen Möglichkeitskreis fallend, womit denn der allein wahre *Monismus* hergestellt ist. Aristoteles, der das Negationsprincip seines Meisters in den concreteren Begriff der Kraftanlage (δύναμις) umsetzte, zeigte dadurch noch unverschleierter die Zweiheit des Seins in diesen dualistischen Lehren, zugleich also die Nothwendigkeit, zur Einheit aufzusteigen. Der *Neuplatonismus* hat unter religiösen Einflüssen diese Einheit erreicht und philosophisch zu erschliessen versucht. Die Losung, im Grundwesen Gottheit der *coïncidentia oppositorum* zu sehen, im Grunde schon alt-ionisch, erneuert sich überall, wo dieser neuplatonische gute Anfang sich erneuert, und so zieht sich ein rother Faden höchster Einsicht und äusserster Verlegenheit zugleich vom Neuplatonismus

Digitized by Google

zu Erigena, von diesem zu Meister Eckart, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, von hier zu Spinoza, endlich zu Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Jüngeren. Aber alle Versuche der Ableitung des Doppelten aus dem Einen zeigten, dass auf *logisch-metaphysischem* Wege allein nicht fortzukommen ist. Des frühern Schelling Deductionen waren nur Eintheilungen des Möglichen als Möglichen geblieben, ein Inhaltsverzeichniss der Seinsarten, geordnet nach dem Schema von Satz, Gegensatz und Vermittelung; er fand keinen Uebergang zu einer logisch-metaphysischen *Nothwendigkeit* realen Weltdaseins, realen Daseins überhaupt, geschweige eines im Sinne des Heils vollendeten Daseins. Dasselbe gilt von Schleiermacher (123). Hegel hat das einzige zu solchem metaphysischen Uebergange vorhandene Mittel ergriffen, indem er das platonische μὴ ὄν in das ὄντως ὄν, das Nein in das Ja, als belebendes Princip mit hinaufhob, d. h. in das Seinsprincip selbst die angeblich logische Nothwendigkeit hineinlegte, in sein Gegentheil umzuschlagen und daraus wieder in die Einheit der Urvernunft zurückzustreben; er hat durch diesen so sichtlich unmöglichen Verzweiflungsschritt, der doch in der That allein zu dem gewünschten Ziele führt, endgiltig die Unmöglichkeit dieses Wegs bewiesen. Es ist das Verdienst des späteren Schelling, erkannt zu haben, dass alle solche Deductionen immer nur zu Eintheilungen der im Urprincip *eingeschlossenen* Seinsarten, niemals zu Hinausführungen derselben in eine reale Wirklichkeit führen, nicht einmal zu wirklichen, geistig in Gott realisirten Gedanken, Bewusstseinsobjecten Gottes. Es ist aber das Verdienst Ch. H. Weisses, auf den allein im *ethischen Absoluten* liegenden Ansatzpunct zu solchem Uebergange gewiesen zu haben. Indessen beide griffen für solchen Uebergang zu einem ebenfalls unmöglichen Freiheitsacte, vielmehr Zufall, in Gott (124).

140. Die *metaphysische* Deduction will aus den in Gott gefundenen Möglichkeiten durch eine blosse Weiterführung der Anwendung des Möglichkeitsprincips, gemäss der Frage, was sein *könne*, zu Etwas gelangen, was *allein* sein könne und deshalb sein *müsse*, also auch im realen Sinne der Verwirklichung nicht entgehen könne. Dass dabei etwas Gutes, Heilvolles, Seliges herauskommt, erscheint wie ein glücklicher Nebenerfolg. Aber jene metaphysische Nothwendigkeit lässt sich gar nicht finden. Will man sagen, es sei ein Widerspruch, wenn die Möglichkeiten Möglichkeiten bleiben, so mussten sie sämmtlich verwirklicht werden oder vielmehr von Ewigkeit schon verwirklicht sein; ihre Verwirklichung wäre dann niemals und nirgends in Wegfall zu bringen gewesen, ihre Nichtverwirklichung war immer und überall unmöglich. Aber gerade hierdurch entstünden zahllose Widersprüche und würden geradezu Unmöglichkeiten zu Wirklichkeiten; denn in unzähligen Fällen sind für einen und denselben Moment und Ort zahllose Möglichkeiten nach dem Satz vom Widerspruche construirbar, die sich aber, alle mit einander verwirklicht, gegenseitig aufheben würden. Andrerseits ist es nicht im Mindesten widersprechend, wenn eine Möglichkeit Möglichkeit bleibt, ihre Verwirklichung zurückgehalten wird; denn, wie sie aus dem Seinsbegriff construirt sind, so sind sie Seinsarten, auch wenn sie blosse Potenzen bleiben, und ihr scheinbares Nichtsein in diesem Falle bedeutet nur, dass ihnen eine gewisse *andere* Seinsart, nämlich die als gesonderte *Einzelrealität*, in Bewusst-

Digitized by Google

seinsphänomenen oder in äusserer eigner Wesenheit (137) versagt blieb. Es steht also, *metaphysisch* genommen, die Wahl frei zwischen Realisirung und Zurückhaltung, Realisirung der einen oder andern Möglichkeiten, und die Wahl ist sogar nothwendig, weil die Allverwirklichung zu Unmöglichkeiten führt. Das metaphysische Absolute als solches kommt nicht über unentschiedene Möglichkeiten hinaus; es enthält in sich selbst nur Können, kein Müssen. So bleibt nur der *Inhalt* des Gekonnten übrig. Inhaltliche Unterschiede, wenn sie für ein Können massgebend werden, Mögliches zurückzuhalten, Anderes zu verwirklichen, setzen dadurch dem Verwirklichungsprocesse einen bestimmten Inhalt zum *Ziele*, es sind *Zielbestimmungen*, *Seinsollendes*, und inhaltliche Unterschiede, solche, die sich nur auf das *Was* beziehen und um dieses *Was* willen bestimmend werden, sind bestimmend durch den *Werth* des betreffenden Inhalts. Werthe und Ziele ist Eines und Dasselbe. So ist die Hilfe einzig beim *ethischen Absoluten* zu suchen, im allgemeinsten Sinne dieses Worts (6, 7). Auch dieses muss aus dem logischen fliessen, also nach dem Satze vom Widerspruche abgeleitet werden. Nun sind Werthe im absoluten Sinne nur volle Wirklichkeiten, also Realisirung von Potenzen, ganze, negationslose Erfüllungen des Seinsbegriffs, ferner aber nur solche unter den möglichen derartigen Erfüllungen, welche *als* Werthe oder Ziele *empfunden* werden, während in einem empfindungslosen Dasein sein Werth- oder Zielcharakter gar nicht ausgedrückt wäre. *Missempfindung*, *Unlust* ist vom Ziel- oder Werthcharakter ausgeschlossen; denn sie ist Empfindung eines Misswerths, einer Hemmung des Seins, eines unerfüllten, gestörten, verkümmerten Ziels (136). Also ist die *Allverwirklichung vollendeten Heils und aller in ihm geforderten Endziele in der Form des Lustgefühls* das allein mögliche absolute *Ziel* oder das *Seinsollende*. Liegt aber, wie gezeigt, auf dieser Seite die *einzige* Nöthigung zu Verwirklichungen von Möglichkeiten für das Absolute, auf metaphysischer Seite *keine*, so ergiebt sich: Gott *muss*, aus *ethischer* Nothwendigkeit, das Ideale, das Gute, das Selige, das Heil verwirklichen, d. h. *Gott ist gut*, *Gott ist die Liebe*. (Vgl. meine Ethik, 1874, § 23—59.) Auch hier ist an Platon zu erinnern: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα τὸ μέγιστον μάθημα, Rpbl. 505 A, und an Lotzes oft wiederholte Parole: durch das Sollen zum Sein!

141. Und solch einer zweifelhaften, spinösen Dialektik soll ich mein Heil anvertrauen? Ich soll glauben, dass meine ewige Seligkeit gesichert ist, trotz alles Elends, das mich umgiebt, mitten in den schwersten Leiden, die mich selbst treffen, nur auf Grund des Umstands, dass logisch-ethisch der Seinsbegriff unverträglich erscheint mit einem in Negationen des Seins und ihrer wehvollen Empfindung ablaufenden und in gleicher Negation endenden Leben? Das wäre eine genügende Widerlegung des *Pessimismus* oder eines Glaubens an ewige Hölle? Und wenn auch jene Logik unantastbar wäre, beweist sie nicht viel zu viel, da sie ja zu beweisen scheint, ein leidvolles Leben sei überhaupt unmöglich, während wir es täglich und stündlich doch in seiner herben Wirklichkeit empfinden? Diesen Fragen gegenüber, so ernst und einschneidend, will unsre logische Deduction wie ein nichtiges Spiel, wie leerer Wortkram, ja wie ein Hohn erscheinen. Wir sind gespannt, was man uns wohl Besseres bieten kann, als eine Erkenntniss, dass Gott, das Absolute, seinem Wesen nach gar nicht anders kann, denn ein heilvolles

Digitized by Google

Dasein verursachen und vollenden. Möge unser Beweis nicht als gelungen anerkannt werden, aber giebt es für das Gesuchte einen andern Weg, als eine derartige logische Bemühung? Verbessere man sie, wohl! Aber sie überhaupt verwerfen, einen ganz andern Weg an ihre Stelle setzen, wie will man dies mit Erfolg versuchen?

142. Die alten teleologischen und ethischen Argumente wollen auch logisch beweisen, aber sie tragen nicht, was sie tragen sollen. Wir mögen noch so viel Gutes, Liebes, Heilvolles in unsrer wirklichen Welt auffinden, immer wird eine gegentheilige Argumentation Stoff in den Thatsachen der Uebel, des Bösen, Hässlichen, Wahn- und Unheilvollen finden, und was sagt am Ende unsre kleine irdische Erfahrung — nach beiden Seiten — über die Beschaffenheit des unendlichen Alls? Und wir mögen noch so ehrenfest mit Kant uns an die *geglaubte* Unbedingtheit des Sittengesetzes halten und um ihretwillen fordern, dass Gott dem Guten den Sieg und die Vollendung verleihe, wir müssen gestehen, dass wir dann an jene Unbedingtheit nur glauben, weil wir nach unsrer persönlichen sittlichen Natur nicht anders können und mögen, während der empirische Psycholog uns unser Sittengesetz zu einem der Triebe unsrer Menschenseele herabsetzen wird, der, wenn Gott *nicht* so wäre, wie wir wünschen, ebenso erfolglos bleiben würde, wie gar mancher unsrer edelsten Triebe erfahrungsmässig es geblieben ist. Nur dann ist unser Sittengesetz wahrhaft unbedingt, wenn das Unbedingte, Gott, in Wahrheit das Gute im Sinne dieses Gesetzes ist, und eben dies war die Frage.

143. Der Theolog lehrt uns: Gott hat sich uns offenbart, er hat es uns selbst gesagt, dass er Liebe, dass er Heilswille ist; wer könnte es besser wissen, als Gott selbst? Unsre Einleitung hat sich darüber verbreitet, wie ungenügend die thatsächlichen Anhalte sind, die man dafür anführen will, dass da Gott selbst gesprochen hat, wo uns die Versicherung seines Heilswillens entgegentritt. Es sprechen da überall vielmehr *geschichtliche Personen* zu uns, welche ihrerseits von einem *Glauben* erfüllt sind an Gottes Willen, seine Liebe und Heilsrathschlüsse, und nur, weil wir wieder an ihren Glauben glauben, vergöttlichen wir diese Personen und ergreifen ihre Worte begeistert als Gottes eignes Wort. Oder etwa eine theologische Philosophie lehrt uns: ihr täuscht euch mit eurer logischen Nothwendigkeit des Heils! Unmöglich, logisch undenkbar wäre ein Gott keineswegs, der das Unheil wollte und wirkte, ein Absolutes, dessen Auswirkung im Verwirklichen alles Elends bestünde! Der Pessimismus hält sich an diese Möglichkeit und setzt sie als Wirklichkeit, weshalb er nur den Rath weiss, um unsres Heiles willen soweit thunlich in das ursprüngliche reine Sein oder Nichts des Absoluten uns selbst und die ganze Welt wieder aufzulösen, etwa, um auch darin noch — einigermassen wieder *optimistisch*! — eine Art von Seligkeit zu finden. Möglich, sagt man, wäre das Eine wie das Andere; Gott war frei, er konnte Heil erzeugen, wie Unheil, aber — er wählte das Heil, er entschied sich zur Liebe! Die Pessimisten dagegen: er entschied sich fürs Gegentheil, oder: es entschied sich in ihm Etwas, das er nicht bändigen konnte, für dieses Gegentheil. Wirklich, geschah das? Woraus entnehmt ihr es? Aus unserem Erdpünctchen, aus der kleinen Zeitspanne, die wir kennen? Und ist das noch ein Gott, ein Absolutes, dem in gleicher Möglichkeit guten und bösen Wollens nur eben unmotivirt, zufällig es einfiel, gut zu sein? — ge-

Digitized by Google

schweige, der sich von einem bösen Triebe, ebenso zufällig, überwältigen liess? Es giebt keine Lösung der Frage, wenn nicht die, dass im *Wesen* Gottes die Liebe, das Gute, das Heil liegt; und der Pessimist müsste ebenso das Gegentheil aus dem *Wesen* seines Absoluten folgern. Was aber heisst „Wesen" Gottes, aus dem die Eigenschaften erst logisch nothwendig folgen sollen, wenn nicht dieses Wesen in dem noch eigenschaftslosen Grundbegriffe gesehen werden soll, vermöge dessen der Gottesbegriff eben der Gottesbegriff ist? Und welches dieser Grundbegriff sei, haben wir durch Erörterungen gefunden, die wir für bindend halten müssen.

144. Wenn Gottes Wesen nothwendig Heilscausalität ist, so existirt keine Gegenmacht, es sei denn, sie habe nur relativ diesen Charakter und stamme selbst aus Gott, ermöglicht wie Alles aus dem Einen Urgrunde des Seins, und gereiche selbst zuletzt zum absoluten Heil und zur Erfüllung der darin liegenden Ziele. Zeigt uns nun die Wirklichkeit der Welt in der That Gegenmächte und deren Erfolge, so sichert uns die Ueberzeugung, dass auch sie aus Gott stammen, vor dem Glauben an ihren Sieg, und setzt an dessen Stelle den Glauben, ja die Gewissheit, dass diese Gegenmächte dies nur relativ, nur vorübergehend, nur scheinbar sind, dass sie in Wahrheit selbst zur Verwirklichung des Guten gehören, weil sie aus dem Wesen, das die Güte selbst ist, hervorgegangen sind; wir werden versuchen müssen, diese Gegenmächte als Mittel der *ohne sie nicht möglichen* höchsten Steigerung des Heils zu verstehen. Wie wir Gottes Güte, Liebe, Heilswillen uns in Gottes Wesen *psychisch realisirt* vorstellen, ob als ein Denken, Fühlen, Wollen, wie unser menschliches ist, haben wir, zum Mindesten für diesen Abschnitt, als ein theoretisches Problem der *Gotteslehre* unterschieden von den religiösen Problemen, den Problemen der *Heilslehre* (133). Der Gottesbegriff, wieweit ihn hier die letztere fordert, ist also hiermit geschlossen. Aber die letzten Betrachtungen haben uns auf das *zweite* Hauptproblem der religiösen Glaubensphilosophie gedrängt (83): auf die Frage nach der *Welt* in ihrem Verhältnis zum Heilsideal.

---

145. Der Zweifel (77—79), welcher, vom Wahrheitsbedürfnisse geboren, den Glauben zur Annäherung ans Wissen drängt, kann durch die Befestigung des Gottesglaubens und des Glaubens an Gottes Heilswillen und Heilsmacht so weit überwunden sein, um das Schöpfungsziel im allgemeinen, absoluten Heile zu erkennen: keineswegs aber reicht dies hin, gegenüber dem thatsächlichen irdisch-menschlichen Unheil, die Ueberzeugung zu sichern, auch der *Mensch* sei in jenes endliche Schöpfungsziel eingeschlossen. Dass zu diesem Ziele Wege eingeschlagen sind — wie es scheint, in Gottes Wesen oder im Absoluten der Seinsmöglichkeit als unvermeidlich liegende —, auf welchen schwer empfundene Uebel, unheile Zustände, Verzweiflungsgefühle mindestens als *Durchgangspuncte* und *Mittel* liegen, wären es auch Mittel zur Steigerung künftigen Heils, — dies kann Niemand den Thatsachen ins Gesicht leugnen. Wie nun, wenn der irdische Einzelmensch überhaupt nur solcher Durchgangspunct, solches Mittel wäre, höchstens bestimmt, in einzelnen besonders erhobenen oder vertieften Lebensmomenten ein Heilsgefühl, werth des Opfers seines sonstigen alltäglichen, ziemlich leeren, wenn nicht

Digitized by Google

jammervollen Lebens, als Vorschmack dessen zu kosten, das er nur soll vorbereiten helfen, aber niemals mitgeniessen. Werden doch die Wenigsten sich scheuen, den *Thieren* eine solche blosse Durchgangs- oder Mittel-Bedeutung als genügende Daseinsrechtfertigung im Heilsplane zuzudenken, und hier selbst ohne jeden Vorschmack der Seligkeit und oft mit den gehäuftesten Leiden und Mühen im Dienste des *menschlichen* Heils. Wir, sehr viel beseligter schon auf Erden, müssen vielleicht damit zufrieden sein, *höheren* Wesen oder zukünftigen Generationen eine ähnliche Vorstufe zu bauen und ähnliche Dienste zu leisten, von unsichtbaren und unverstandenen Gebietern benutzt, wie die Thiere von uns. Diese Scala reicht ja offenbar noch weiter abwärts im gleichen Sinne, von den Thieren zu den Pflanzen, von den Pflanzen zum organlosen Stoffe, von den wägbaren Aggregaten bis zum Reiche der isolirten Atome des schwerelosen, anziehungslosen Aethers; warum sollte diese Scala nicht auch weiter aufwärts reichen? Oder wären vielleicht nur *Wenige* unter den Menschen bestimmt, Theilnehmer der Weltvollendung zu sein, die anderen nur Durchgangspuncte und Mittel, mehr oder weniger irdisch beglückt, wie sie eben das Schicksal trifft? Oder wären *Alle* veranlagt zu gleichem höchstem Heil – Alle berufen —, aber nur unter Bedingungen, die sie selbst in sich realisiren müssen, um sich nicht die Verheissung selbst zu verscherzen — Wenige auserwählt —?

146. Diese Fragen sind offenbar durch den allgemeinen Begriff Gottes als unbedingter Heilscausalität noch nicht beantwortet. Sie sind aber keineswegs nur Fragen *theoretischer* Natur, sondern *religiöse* oder *Heils*fragen, denn sie betreffen die Heilszuversicht des Einzelnen, des Menschen, wie er wirklich ist und wie er *für sich* einer Bestimmung zu vollem Heile sich getrösten möchte. Wollte er sich mit dem *allgemeinen* Glauben an das Heil begnügen, gleichviel wie und an welchen Wesen es volle Verwirklichung finde, so würde er in seinem Bewusstsein eine Lücke lassen, an deren Stelle ihm möglicherweise die bestimmte und gewisse Erwartung seines *eignen* vollen Heils treten könnte, wenn er obige Fragen verfolgen würde. Er verkürzt also durch Beiseitstellung derselben nicht nur sein theoretisches Wissen, sondern die Vollständigkeit seines Heilsbewusstseins. Und überdies steht noch in Aussicht die weitere Frage, ob und was er selbst *dazuthun* könne, damit er selbst das *volle* Heil erwerbe und nicht blosser Durchgangspunct für *fremdes* Heil zu sein verurtheilt bleibe, eine Frage, zu deren Beantwortung jene ersten Fragen, die sich auf die Heils*fähigkeit* des einzelnen Menschen beziehen, die unerlässliche Vorbereitung betreffen. Endlich ist der *Gottesglaube* trotz all unsrer Deductionen gegenüber den das unmittelbare Gefühl bestürmenden Erfahrungen *wirklichen* Unheils nicht so unerschütterlich, um nicht seine *Rechtfertigung* und *Vertheidigung* den wirklichen Weltzuständen gegenüber, d. h. eine religiöse *Welt*theorie im Einklange mit der religiösen *Gottes*lehre und der Welterfahrung zugleich, gebieterisch als Bestandtheil der *Religions*philosophie zu fordern (Theodicee).

147. Wenn die Gotteslehre uns sofort in das Reich des *Unbedingten* erhob, um hier lediglich in der Methode denknothwendiger Deductionen die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Heilsverwirklichung in Gott zu erkennen, so stellen uns die jetzt auftretenden Probleme zunächst auf den Boden der *Erfahrung*, und zwar, da diese Probleme durch die Erfahrung des vollen

Digitized by Google

Heils nicht entstehen könnten, durch *solche* Erfahrung vielmehr überflüssig gemacht wären, auf den Boden der Erfahrung wirklicher oder vermeintlicher *Thatsachen des Unheils*, die das Denken zur Annahme von *Unheilsmächten*, in dieser Richtung also von *gegengöttlichen* Mächten, zu drängen scheinen.

148. Da der Begriff des *Heils* unmittelbar nicht selbst die volle *Beseligung*, sondern gleichsam den Gesundheitszustand oder die Vollkraft des Wesens bedeutet, woraus die Beseligung als nothwendige *Folge* hervorgeht, so giebt es im strengen Sinne weder eine Heils- noch Unheils-*Erfahrung*, sondern nur Erfahrung *einzelner Lust- und Unlustzustände*, die vom Denkenden und Urtheilenden bewusst oder unbewusst als Symptome eines dahinter liegenden Heilszustandes oder seines Gegentheils *gedeutet* werden, natürlich mit vollem Rechte, sofern das *volle* Heil da nicht sein kann, wo noch Unlustzustände zur Erfahrung kommen, und ebenso wenig da das *volle* Unheil, wo noch Lust empfunden wird. Ebenso unberechtigt, wie diese Schlüsse berechtigt, ist aber der Schluss von *einzelnem*, auch intensivstem, Seligkeitsgefühl auf den *vollen* Heilsbesitz, da die Möglichkeit einer *höheren* Seligkeit und die Frage der Dauer durch keine Erfahrung beseitigt werden kann, und ebenso der Schluss von *einzelnem* Unseligkeitsgefühl auf die absolute, ewige Vorenthaltung oder Unmöglichkeit des vollen Heils. Jene Erfahrungen stellen also überall und in jedem Falle, dem der Lust wie der Unlust, sowie dem einer Lust wie Unlust ausschliessenden Empfindungslosigkeit, eine über alle Erfahrung hinausgehende *Möglichkeitsfrage*, näher die Frage: wie den gemäss der Erfahrung anzunehmenden *Unheilsmächten* gegenüber noch die *volle* Heilsverwirklichung *möglich* ist, speciell, wie sich diese aus Gott allgemein zu bejahende Möglichkeit für den einzelnen, heilsbedürftigen Menschen, überhaupt für die einzelnen, heilsbedürftigen Wesen der Welt gestaltet, zugleich im Hinblick auf die *Bedingungen*, die hieraus in Gestalt von *Aufgaben* für diese Wesen fliessen (146).

149. Würde der Gottesglaube wieder erschüttert durch die Welterfahrungen, so wäre der Heilsglaube wieder an der Wurzel zerstört. Unsre nächste Aufgabe ist also, eine *Welt*anschauung zu gewinnen, die sich mit der gewonnenen *Gottes*anschauung zu dem gemeinsamen Erfolge eines gesicherten Heilsglaubens vereinigt (Theodicee), ohne von der Erfahrung Lügen gestraft zu werden. Dies kann nur eine Weltanschauung leisten, die das empirische Weltdasein als *Werk* oder *Schöpfung* Gottes, des allmächtigen Heilswillens, oder, was dasselbe, als *bedingt durch die Causalität der Heilsmacht des Absoluten* erkennen lässt. Auch hier bleibt die nähere Ausführung der Vorstellung des Gewordenseins und Werdens der Welt einer rein theoretischen Kosmologie überlassen, wie früher die nähere Ausführung der Gotteslehre einer theoretischen Gotteslehre; denn das Heil ist gesichert, sobald Gott und Heilsmacht identisch sind und die Welt durch die Heilsmacht causirt ist, gleichviel ob wir das Werden im Uebrigen an eine Reihe von freien schöpferischen Willensacten der Gottheit knüpfen *(theïstisch)*, oder an einen einzigen solchen Willensact, der es sodann eigner weiterer Entwickelung überlässt *(deïstisch)*, oder ob wir es zum Dasein und Leben Gottes selbst rechnen, nothwendig aus seinem Wesen in der Weise fliessend, dass die Selbständigkeit und eigne Substantialität der Weltwesen verschwindet *(pantheïstisch)*, oder ein ähnliches Verhältniss annehmen, ohne doch die Welt auf diese Weise in blosse Erscheinungen und Gottesacte aufzulösen *(panentheïstisch)*. Wohl

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

aber wird die Heilsmöglichkeit schon an dieser Stelle wieder aufgehoben oder zweifelhaft, wenn wir eine *für Gott unüberwindliche* oder von ihm willentlich *absolut frei gelassene Unheilsmacht* an der Weltentstehung oder Weltleitung irgendwie betheiligt denken *(Dualismus)*.

150. Nach der Problemstellung, wie wir sie für diese Betrachtungen gewonnen haben, ist hiermit die Frage aufgegeben: ob die *Erfahrung* zur Annahme einer solchen *gegengöttlichen Weltmacht* nöthige. Hierdurch rücken an diesen Ort zwei Capitel, die sonst kaum als zusammenhängend und unter gleichen Gesichtspunct tretend sich aufdrängen: das von der *Willensfreiheit* in der Welt und das vom *Satan;* in der That sind beides *Gegenmächte,* welche den Heilsglauben in Frage stellen, die Freiheit durch eine unüberwindliche *Unentschiedenheit,* die jeden Augenblick wieder zum Unheil ausschlagen könnte die Satansmacht durch eine unüberwindliche *Entschiedenheit zum Unheilstiften.* Die Freiheit ist nur halb, was der Satan ganz ist, ein halber Satan. Möge man nicht finden wollen, dass die Freiheitsfrage präjudicirt sei durch eine der soeben für den Heilszweck gleichgestellten Gotteslehren, etwa durch den Pantheïsmus für die Leugnung der Freiheit. Dann dürften wir diese Gottesfragen hier nicht bei Seite stellen. Es ist aber durchaus auseinanderzuhalten die Willensfreiheit *Gottes* einerseits, die Willensfreiheit *in der Welt* andrerseits. Letztere könnte irgend einem Theoretiker, einem Pantheïsten, immerhin auch als *hervorgebracht* gelten durch eine göttliche, in Gottes Wesen *nothwendig* begründete Causalität, also *ohne* göttliche Freiheit, und alle freien Weltacte wären ihm dann causalitätslose, zufällige Weiterbestimmungen der Erscheinung göttlichen Daseins und Thuns, wozu durch Gottes Causalität nach der Nothwendigkeit seines Wesens nur die *Bedingungen* gegeben waren. So künstlich eine solche Auskunft wäre, so wenig hätte die Religionsphilosophie in ihren *eignen* Problemen Veranlassung zu ihrer Kritik. Umgekehrt könnte auch eine theïstische Ansicht Gottes *freie* Causalität zu Weltzuständen führen lassen, welche ihrerseits jede Willensfreiheit ausschlössen. Nur in *einer* Beziehung fordern wir *Nothwendigkeit* in Gott: darin, dass er, *wenn* er wirkt, stets *zum Heile* wirkt. *Dass* er gewirkt hat, steht aus der Welterfahrung fest, also können wir es nun als indifferent bei Seite lassen, ob man den Entschluss dazu als freie Liebe, oder als Wesensnothwendigkeit auffasst; eine *Veränderung* dieses Wirkens zum Unheil, ein *Geschehenlassen* des Unheils, ist auf alle Fälle durch unsern Gottesbegriff ausgeschlossen. Ist aber vielleicht dieser Gottesbegriff, so richtig gedacht er uns erschien, dennoch gegenüber den *Einzelheiten* der Welterfahrung unhaltbar? — Führen diese Erfahrungen zur Annahme jener *gegengöttlichen* Weltmächte? So hatten wir zu fragen.

151. Die *Freiheit* in der Welt könnte man sogar zu vertheidigen versuchen durch den Glauben an Gottes Heilswillen selbst.

> Er — der Freiheit
> Entzückende Erscheinung nicht zu stören —
> Er lässt des Uebels grauenvolles Heer
> In seinem Weltall lieber toben —

Allein Schiller fährt fort:

> ihn,
> Den Künstler, wird man nicht gewahr, bescheiden
> Verhüllt er sich in *ewige Gesetze!*

Digitized by Google

Wäre nicht, bei Geltenlassen jener „entzückenden Erscheinung der Freiheit", im Stillen an einen *unbedingten Sieg des Guten* gedacht, der durch „ewige Gesetze" verbürgt ist, so hörte die Freiheit auf, eine „entzückende Erscheinung" zu sein; sie würde zu dem halben Satan, zu einem stets unverlässlichen, ewig lauernden Dämon, der plötzlich hervorbrechen und die Herrschaft an sich reissen, das „Heer des Uebels" zur Ertödtung jeglichen Heiles, Wohles, zum Auslöschen alles „Entzückens" verwenden könnte. Eine Freiheit nun aber, die *nothwendig* unter Gottes Gesetzen zum Heile führt, ist keine eigentliche Freiheit mehr. Schiller meint unter ihr in Wahrheit die *ethische Causalität*, die mit ihrer innern Nothwendigkeit den göttlichen „ewigen Gesetzen" gemäss über alle Uebel hinaus das Heil verwirklicht, ja durch Kampf und Sieg über diese Uebel, die deshalb selbst wieder von Gott geordnete, keineswegs causalitätslos hervorbrechende sind, nur um so höhere und reichere Herrlichkeit gewinnt.

152. Enthält nun etwa doch die Welterfahrung unabweisliche Gründe zur Annahme jener Freiheit, die eine *unüberwindliche Unentschiedenheit* wäre? Die *Erfahrung* auf keine Weise. Denn im strengen Sinne des Wortes ist Erfahrung nur Aufnahme der *Thatsachen als solcher*, ohne jedes Hinzudenken einer *Deutung*, einer *Theorie*, einer *Erklärung*. Dagegen ist die Annahme der *Freiheit* einer Entscheidung vielmehr eine Ansicht über die *Entstehung* einer Thatsache, eine Theorie über den vorhandenen oder nicht vorhandenen Causalnexus, eine Art von Erklärung. Die nackte Thatsache ist das auf seine Ursachen erst zurückzuführende Wirkliche, z. B. das, was im Willensacte, in der Handlung, in einer Bewegung, wirklich *geschieht*. Die Freiheitsansicht nimmt an, dass Etwas geschehen sei ohne zwingende Ursache, also dass das, worauf es ihr dabei allein ankommt, das Entscheidende, geschehen sei überhaupt *ohne* Ursache. Wenn die Ursache nicht entscheidend wirkt, also nicht *zwingt*, so ist sie ebenso weit, als sie die Entscheidung hiernach *frei* lässt, *nicht* Ursache, die Entscheidung tritt dann ursachlos ein. Der von Leibnitz gelegentlich vorgeschlagene Unterschied zwischen *incliné* und *necessité* führt auf dasselbe; denn das entscheidende Plus, welches der Freiheitsact zu der blossen Inclination *hinzufügt*, bleibt hiernach ursachlos im Leeren schwebend. Die Freiheitstheorie ist also, soweit sie erstreckt wird, soweit *Verneinung der Causalität*. Wie kann aber die Verneinung auf *Erfahrung* beruhen? Nur so, dass der Erfahrende constatirt, er habe dies oder das *nicht* erfahren. Nun lässt sich aber im strengen Sinne Causalität überhaupt *niemals* erfahren, sondern zu den thatsächlichen Erscheinungen, die sich *allein* erfahren lassen, wird der Gedanke, dass sie durch ein *Ursach*verhältniss verbunden seien, stets als *Deutung* der Erfahrung hinzugebracht. Aber auch hiervon abgesehen, ist denn die Aussage, Etwas *nicht* erfahren zu haben, ohne Weiteres gleich der Aussage, dass dieses Etwas *nicht existire?* Wo wir die Entscheidungsgründe unsres Wollens z. B. nicht erfahrungsmässig *kennen*, da sollen wir berechtigt sein, zu behaupten, der Wille habe sich *ursachlos* entschieden?

153. Es muss sonach auf Täuschung beruhen, wenn man so oft die menschliche Willensfreiheit gerade am sichersten auf *innere Erfahrung des Selbstbewusstseins* gründen zu können glaubt, während man gern zugiebt, dass der Verstand, das theoretische Denken, das dem Gesetze der Causalität folgt, gegen die Freiheit zu entscheiden gedrungen sei. Die Erfahrung, die man

Digitized by Google

hierbei meint, ist nicht die Erfahrung unsrer *wirklichen* Freiheit — wenn wir diese Erfahrung hätten, so könnte gar kein Streit über den Gegenstand sein —, sondern die Erfahrung davon, dass wir uns Freiheit *zuschreiben*, dass wir gewohnheitsmässig so denken und sprechen, *als wenn* wir frei *wären*, z. B. in der Ausdrucksweise: „ich hätte können mich anders entscheiden", oder: „ich kann jetzt ebenso gut dies oder Anderes thun, dies thun oder es auch unterlassen". Die Leugner der Freiheit haben hiergegen das leichteste Spiel, indem sie nur nöthig haben, darauf hinzuweisen, dass die erste dieser beiden Reden unvollständig ist und den Zusatz unterdrückt: „*wenn* die meine Entscheidung dirigirenden Ursachen, Ueberlegungen, Neigungen und Einflüsse *andre* gewesen wären", die zweite aber nur zwei Möglichkeiten in *Gedanken* gleich setzt, während die *Wirklichkeit* der nachfolgenden Entscheidung sehr bald in jedem Falle zeigt, dass irgend eine vielleicht nur verborgen wirkende Ursache doch die eine Wagschale zum Sinken bringt. Weit richtiger haben deshalb gründliche und tiefsinnige Denker, wie Jacobi, Kant u. A., die Willensfreiheit nur als *Postulat eines sittlichen Glaubens* gefordert, während sie dem Verstande das unbedingte Causalitätsgesetz liessen, aber den Wahrheitswerth dieses Gesetzes bestritten. Andre haben, wie der spätere Schelling und Weisse, das Letztere gleichfalls gethan, indem sie alle unbedingte *Nothwendigkeit* nur auf die Gesetze des *Möglichen* beschränkten (z. B. die mathematischen) und mithin die Entstehung des *Wirklichen* überall, zuhöchst in Gott selbst, an *freie, causalitätslose* Acte knüpften. Als *nothwendig* erweisbar und in *Wahrheit* nothwendig ist nur, dass, *wenn* Etwas ist, es *innerhalb* der Gesetze des Möglichen stehen muss, aber der Umstand, *dass* Etwas ist, ist ein nur für die Erfahrung bestehendes Factum, dessen Eintreten durch Nichts *ernöthigt*, vielmehr durch jene Gesetze nur *ermöglicht* war.

154. Beruht sonach die Freiheitslehre nur auf Theorien und Postulaten, so ist für das *religiöse* oder *Heils*interesse die Fragstellung diese: 1) ob etwa die Idee des *Heils*, wie wir es als verbürgt durch die Gottesidee erkannt haben, ihrerseits das *Postulat* enthalte, in allgemeinerem oder engerem Umfange das Weltdasein und das Geschehen in der Welt an *Freiheit* zu knüpfen, indem das Heil *ohne* diese Freiheit nicht realisirbar sei, und 2) ob die Freiheitsansicht, sei es nun, dass das Heil ihrer *bedürfe* oder durch sie etwa gerade umgekehrt *alterirt* werde, so fest begründet sei, dass wir uns ihrer Consequenzen für die Heilslehre zu bedienen, beziehentlich uns ihnen zu fügen haben. Die *erste* Frage entscheidet sich kurz. Das Heil ist natürlich niemals besser garantirt, als wenn es durch Causalität unfehlbar, unverlierbar, unwandelbar sichergestellt ist, so dass seine allgemeine Erreichung und Ungestörtheit eine *Nothwendigkeit* ist. Hält man das Heil für möglich nur in Wesen, welche es *selbstthätig* erringen, erkämpfen, und mit Selbstgenuss als Frucht ihres eignen Thuns wissen und fühlen, so fordern diese Bestimmungen keineswegs die Ausschliessung der *Causalität* aus diesen Vorgängen. sie setzen vielmehr eben die *Selbstthätigkeit* des Wesens zur Ursache des Heils ein; weiter rückwärts aber ist die *Dankbarkeit* für die göttliche Erschaffung und die Einwirkung des „heiligen Geistes" oder der „Gnade", die uns zu solcher Selbstthätigkeit erst verholfen haben, nur für ein gottentfremdetes Gemüth eine Verkürzung des Heils, während gerade das *volle* Heil begrifflich zusammenfällt mit dem *Besitze des absoluten göttlichen Lebens in unsrem eignen*

Digitized by Google

Innern, mit der *Lebensgemeinschaft* zwischen Gott und Creatur (49). Damit ist aber auch in der *zweiten* Frage der gesetzte Fall gestrichen, dass etwa das Heil irgendwie der Freiheit im Sinne jener ursachlosen Entscheidungen *bedürfen* könne, und bleibt nur übrig, zu prüfen, ob wir, jenen Postulaten und Theorien, welche die Freiheit begründen sollten, zu folgen *genöthigt* durch die Wahrheit der Sache, unsre Heilshoffnungen und unsern Glauben an Gottes *unbedingte* Heilsmacht danach zu *beschränken* hätten. Wäre auch Letzteres *nicht* der Fall, so bliebe die Freiheitsfrage für die Religionsphilosophie ebenso ein ἀδιάφορον, wie die Einzelheiten der Gottesvorstellung.

155. Wir konnten die Freiheit nicht als ein Postulat der *Heilsidee* gelten lassen. Aber ist sie etwa mit Kant ein Postulat der *Sittlichkeit* zu nennen? Gesetzt, dies wäre der Fall, und wir hätten deshalb dem Menschen Willensfreiheit in dem Sinne zuzuschreiben, dass im Momente vor der Entscheidung ein *gleiches* Können des Einen wie des Anderen, zwischen denen die Wahl schwebt, ihm einwohnte, und zwar ein gleiches Können in *jedem* Sinne, nicht nur im physischen oder metaphysischen, sondern auch im *moralischen* Sinne: so würde immer noch zu fragen sein, *worin* denn der Umkreis des zu Wählenden bestehe. Kant freilich hat auch die Wahl des Bösen oder des Guten an solche freie Entscheidung geknüpft. Das Interesse der Heilslehre verlangt zu wissen, ob auch die Wahl der Heilsbedingungen und der Wege des Unheils. Wenn es eine Freiheit giebt, die immer und immer, trotz noch so lange fortgesetzter Einwirkung der göttlichen Heilsmacht, in dem *Können* bestände, das *gleichmässig* die Verwirklichung des Unheils, wie des Heils, zum Object hat: so wäre hiermit in der That eine Gott ebenbürtige, seine Heilsmacht zu vereiteln vermögende *Unheilsmacht* statuirt, d. h. die unbedingte Heilsmacht Gottes wäre geleugnet, oder es wäre angenommen, Gott habe sie *zu beschränken* sich *selbst* auferlegt, wozu er aber nur getrieben sein könnte *durch* den Heilswillen. Letzteres aber wäre nur denkbar, wenn die Freiheit, d. h. die Causalitätslosigkeit im Ergreifen des Heilswegs, eine so hohe Verstärkung des Heils enthielte, dass um desswillen das eventuelle Unheil der gegentheiligen Entscheidung in Ewigkeit in Kauf genommen werden dürfte. *Unheil*, als *ewig* möglich, hebt aber die Heilsverwirklichung offenbar weit mehr auf, als eine nur graduelle Verminderung des *Heils*. Ueberdies haben wir gesehen (154), dass die Unfreiheit keineswegs das Heil zu verkürzen vermag. Die Freiheitslehre ist also für die Heilslehre nur dann *indifferent*, wenn sie lediglich eine *Wahl zwischen gleichwerthigen Heilswegen* offen lassen will und deren ursachlose Entscheidung behauptet. Dasselbe ist natürlich ebenso der Fall, wenn das Kantische Postuliren, wie wenn das Beweisverfahren des dogmatischen, theoretischen Indeterminismus benutzt wird (153). Im letzteren Falle sind wir für unsern Zweck beruhigt, wenn, bei aller sonstigen Leugnung der Nothwendigkeit der Causalität, nur festgehalten wird an der Nothwendigkeit, dass der *einmal in Wirkung gesetzte* göttliche Heilswille *allgemein siegreich* sein muss und sonach nirgends eine in Bezug auf Heil oder Unheil zweideutige, äquilibristische Freiheit zulässt.

156. So bliebe denn zu prüfen, ob durch anzuerkennende Postulate oder Beweise eine Freiheit des Könnens in Betracht von Heil und Unheil in der Welt festzustellen ist. Ist dies nicht der Fall, so werden wir unsern *Gottesbegriff* festhalten und auf die *Unbedingtheit* seiner Heilsmacht vertrauen.

Digitized by Google

Da ein Heilspostulat bereits abgelehnt ist (154), bleibt nur Kants praktisch-sittliches Postulat übrig. Es fordert die Freiheit, damit das sittliche „Du sollst!" seinen Sinn behalte, den es verlieren würde, wenn nicht geantwortet werden könnte: „Ich kann". Ueberdies würde eine Handlung, ein Willensentschluss, der irgendwie nothwendig causirt wäre, eben deshalb keinen moralischen Werth haben, überhaupt nicht ins moralische Gebiet fallen, nicht moralisch zugerechnet werden können, kein Schuld- und Verantwortungsgefühl ermöglichen. Sofern nun freie moralische Willensentscheidungen nothwendig auch Heil und Unheil bringen, würde durch solche Freiheit unser unbedingter Heilsglaube alterirt und irgendwo eine ewige Hölle möglich. Nun haben wir gesehen, dass das Heil, der ewige Himmel, der allein Gottes Endabsicht sein kann, durchaus nicht an solcher grundloser Freiheit hängt, sondern auch bei einer Selbstthätigkeit der Wesen in vollendeter Weise möglich ist, die sich in jedem Momente dankbar als göttlich geleitet fühlt. Es fragt sich sonach, was eine Art von *Sittlichkeit* oder *Moralität* noch für einen Werth behalte, die diesen einzigen Zweck Gottes zu vereiteln droht? Zweck und Werth sind zusammengehörige Begriffe: Werth ist die Bedeutung für die Herstellung letzter Ziele, die als befriedigend empfunden werden, als Güter, als beseligend, als heilvoll; diese Ziele allein begründen Werthe. Sittlichkeit, moralische Forderung, ist überall nur das, was solche höchste Werthe oder Ziele fördert, die im Heilsziel sämmtlich inbegriffen sind. Es kann also Nichts moralisch postulirt sein, was nicht durch das Heilsziel — nämlich nicht das des *Individuums*, egoistisch, sondern das des *Universums* — postulirt ist. In der That wird, genauer betrachtet, Kants Freiheitsbegriff für die Ethik nicht nur entbehrlich, sondern hinderlich, wie Herbart richtig einsah: indem die grundlose Entscheidung, der motivlose Sprung aus dem Leeren ins Böse oder Gute, nicht im Mindesten einen moralischen Charakter zeigen oder begründen kann, vielmehr ganz nur von der Art des ödesten Zufalls ist, und ferner diese Freiheit völlig das Bestreben illusorisch machen würde, *erziehend*, *antreibend*, *fördernd* auf die Selbstthätigkeit im Interesse der zu erreichenden Gottesziele einzuwirken. Verantwortung, Schuld, Zurechnung sind überall gerade auf die *Causalität* zu beziehen, durch welche das factische Wollen und Handeln mit der jeweiligen factischen innersten Charakterbeschaffenheit nothwendig zusammengehangen hat, während jener ursach- und motivlose Zufall vielmehr Unzurechnungsfähigkeit begründen würde. — Die Heilslehre könnte also nur noch dann von der Freiheitslehre gefährdet sein, wenn dieselbe eine unvermeidliche Nothwendigkeit nachwiese, in der Welt oder in aller Wirklichkeit das Factische an ursachlose Acte der Wahl zu knüpfen, wie dies vor Allen Weisse that.

157. Wir haben schon bemerkt (155), dass die von solcher Lehre behauptete Ursachlosigkeit der Entscheidung Gottes für das Wollen des Heils unschädlich wird, wenn nur das Factum stehen bleibt, *dass* Gott dieses Heil nun wolle, und daran die Beständigkeit solchen Willens geknüpft gilt. Dies Letztere schwebt freilich für diese Lehre in der Luft und wird zu einem blossen guten Zutrauen, wenn nicht gar Verheissungen und Zusagen, welche die Bibel Gott in den Mund legt, wörtlichst und eigentlichst für Aussagen Gottes genommen werden sollen, denen man glauben müsse. Aber selbst solches Glauben, worauf ruht es, wenn nicht darauf, dass man die *Stetigkeit*,

Digitized by Google

Treue des göttlichen Willens und also auch die *Zuverlässigkeit* seiner Verheissungen zuvor schon festhielt? Wenn aber das Wollen Gottes grundlos dem Nichts entstieg, so kann es plötzlich auch grundlos zurücksinken und einem entgegengesetzten Wollen Platz machen. Direct beschäftigt uns indessen hier die Anwendung solcher Freiheitslehre auf die *Welt:* wenn das Weltwirkliche, wie es sich aus freien Acten eines geschöpflichen Wollens, sei es schon im Anfange des Weltseins und allenthalben, sei es nur in lebendigen Wesen, oder auch nur im Menschenleben, gestaltet haben soll, sich nun irgendwo oder überall dereinst so umgestaltete in gleicher Freiheit, dass das Heil ganz oder theilweise unmöglich würde, so wäre eine *gegengöttliche*, eine *Unheilsmacht* geschaffen in solcher *Möglichkeit* und die etwaigen Freiheitsacte ihrer Actualisirung, wie solche schon in allen sündhaften Entscheidungen der bisherigen Welt vorliegen, wäre eine *gegengöttliche Wirklichkeit*, im Princip, d. h. der Möglichkeit nach, als *unüberwindlich*, also *absolut*, gesetzt. Als *Heilsweg* konnte Gott selbst eine solche Macht nur wollen, wenn sie durch göttliche Causalität *nothwendig* zum Unterliegen gebracht würde, aber nicht, wenn ihre *Freiheit* dies jederzeit auf ewig in Frage stellt (155): also wäre diese Freiheit, wie auch jene Theorien es darstellen, eine *unvermeidliche*, *metaphysische Nothwendigkeit*, der sich Gott leider nicht entziehen konnte, wenn er überhaupt schaffen wollte; er musste, wenn das fragliche Heil wenigstens *möglich* werden sollte, auch das ewige *Unheil* als möglich setzen, wie ein kühner Hazardspieler um möglichen höchsten Gewinnes willen auch dem Ruin ins Auge sieht. Diese *metaphysisch-nothwendige Freiheit* tritt sonach hier völlig als *gegengöttliche Macht* in die Stelle, die sonst, wo alle gegengöttlichen Entscheidungen *causal* vermittelt werden, der *Satan* heisst. So führt uns diese Freiheitsansicht zu dem zweiten Gegenstande der religiösen Kosmologie, zur *Satanologie* (150).

158. Die Freiheitslehre behauptet, Gott *könne* gar nicht eine unfreie Wirklichkeit schaffen, die das Heil unfehlbar hervorbringen müsse; dass Gott es nur aus Heilsgründen nicht *wolle*, haben wir oben (154—156) abgelehnt. Die Satanslehre behauptet, Gott *könne* nicht verhindern, dass seine Gegenmacht, der böse Unheilswille, die Welt dem Heile bis zu einem gewissen Grade entführe. Die Freiheitslehre verbindet sich mit der Satanslehre, wo Satan ein aus freiem Entschluss abgefallener Engel sein soll. Worauf beruht nun die Annahme, dass Gottes Heilsmacht eine *beschränkte* sei, in einer dieser Weisen oder in beiden? Der Gottesbegriff gestattet überhaupt eine Beschränkung der göttlichen Causalität nur insofern, als sie *aus dem Gottesbegriffe selbst* folgen sollte; denn von Aussen, durch Wesen und Begriff eines Anderen, beschränkt zu sein, hebt Begriff und Wesen Gottes, des *unbedingten Urgrundes*, auf. Alle Beschränkung Gottes kann nur darin bestehen, dass er darauf beschränkt ist, *Gott* zu sein, dass er alles Ungöttliche als unmöglich von sich ausschliesst. Nun war Gott seinem Wesen nach vor Allem die allgemeine *Seinsmöglichkeit* (119, 131), als unmöglich schliesst er deshalb von sich aus — das Unmögliche, das im Seinsbegriff nicht Enthaltene, weil es ihn, den Seinsbegriff, negirt; soll Gott deshalb beschränkt heissen, nun wohl, so ist er beschränkt auf das *Seinsmögliche*. Hieran knüpfen nun eben jene Theorieen an: es sei überhaupt *unmöglich*, behaupten sie, aus blosser Möglichkeit Wirklichkeit hervorzuzwingen, Wirklichkeit trete nicht anders als

Digitized by Google

durch *Freiheit* auf den Plan. Consequent liess Weisse auch Gottes eigne Realität in seinem Gemüth und Willen (zweite und dritte trinitarische Hypostase) *frei* hervorgehen aus seiner Vernunft, dem Urgrunde der Seinsmöglichkeit (erste Hypostase). Wir wollen dies einmal gelten lassen. Ist dann aber die Wahl nicht bloss zwischen *Wirklichkeit* und *Unwirklichkeit?* — zwischen Verwirklichung und Nichtverwirklichung des *Seinsmöglichen?* Keineswegs ist die Freiheit, die hier ausdrücklich *auf Grund* des Möglichen angenommen wird, auch eine Freiheit zum *Unmöglichen*, zum *Widersprechenden*, zu dem, was in der *Seins*möglichkeit gar nicht enthalten sein kann. In der *Seins*möglichkeit kann indessen auch nicht mitenthalten sein die Möglichkeit des *Nichtseins*, sondern nur die *Unmöglichkeit* des *Nichtseins*, also die *Nothwendigkeit* des *Seins*, d. i. die *Nothwendigkeit* der *Verwirklichung des Seinsmöglichen*. Das sind folgenschwere Sätze, bei denen wir etwas verweilen müssen.

159. Wir behaupten, es sei gar nicht möglich, dass das *Sein* oder die *Wirklichkeit* ganz fehle; denn es widerspreche dies dem Begriffe der *Möglichkeit*, welcher gleich ist dem Begriffe des *Sein*könnens, mithin allein das *Sein* zum Object hat, auf keine Weise aber das *Nichtsein*; das Nichtsein sei deshalb allenthalben das *Unmögliche*, das Sein das *Nothwendige;* in dieser logischen oder Vernunftnothwendigkeit liege das absolut Zwingende auch für das Sein eines wirklichen Gottes und sodann eine Verwirklichung des durch ihn gesetzten Möglichen, also das *höchste* absolut Zwingende, das *Absolute schlechthin*, der *absolute Urgrund:* das Sein ist also von Ewigkeit in Ewigkeit aufzufassen als *nothwendig durch diesen logischen Urgrund gesetztes Sein*, oder: dieser Urgrund ist *Möglichkeit*, Potenz, worin zugleich liegt die *Nothwendigkeit*, Werdeprocess, für die *Wirklichkeit*, das Gewordene, welche drei Stücke in solcher Gebundenheit an einander das ewige Sein ausmachen, zunächst, da wir mit der einheitlichen Allgemeinheit des Seinsgrundes anfangen müssen, woraus alles besondere Seiende erst folgen kann, das ewige Sein *Gottes*, sodann aber auch das ewige Sein der *Welt*, d. h. der aus diesem einheitlich-allgemeinen Grunde nothwendig folgenden Summen und Reihen von Besonderheiten. Wenn wir nun früher deducirten (135 f.), dass der Begriff des *Seins* nur das *Gute* und das *Wohl* als möglich einschliesst, Gott als das Absolute der Vernunft oder reinen Seinsmöglichkeit also zugleich das *ethische* und *religiöse* Absolute, die reine *Heilsmacht*, ist, so folgt jetzt, dass eine Welt *absoluten Heils* und mithin auch des *absolut Guten* die *einzig mögliche* und ihr Dasein *schlechthin nothwendig* ist.

160. Dass hiermit sowohl der halbe als der ganze Satan, Freiheit als Möglichkeit des Bösen und Unheils, und jede Unheilsmacht und jedes Höllenziel der Welt oder eines Theils der Welt, jeder Pessimismus oder auch nur Compromiss mit einer secundären Gegenmacht Gottes, wie Platon und Aristoteles ihn annehmen, — dass Alles dies hiermit völlig ausgerottet wäre, liegt auf der Hand. Aber nicht minder deutlich drängen sich die Einwendungen auf, ja in schreiender Weise. Wie, wenn *Heil* hiernach überhaupt das *Alleinmögliche* ist, und heilbewirkendes, also *gutes*, Dasein und Leben das einzige, das es geben kann, richtet sich nicht solches dialektisches, begriffsklitterndes Folgern, wie wir es soeben übten, durch jeden Blick auf die *Wirklichkeit der Welt*, ihrer peinvollen Schmerzen, des Todes, des massenhaften,

Digitized by Google

sinnlos die edelsten Lebensthaten und Heilszustände durchkreuzenden Unglücks, der Sünde und ihres inneren Elends? Ist nicht unsre magere, fast sophistisch erscheinende Begriffsdeduction ein frivoler Hohn all diesem gegenüber, aber wahrlich kein Trost? Sollen wir wirklich keck daran festhalten, das Uebel und Böse *sei* nicht, denn *Sein* schliesse nur den Begriff der *Bejahung*, also nur den des Guten und des Wohles in sich und zwar als des *einzig* Möglichen und *nothwendig* Wirklichen? Ist es denn in der That logisch widersprechend, zu sagen „das Böse, das Unheil, *existirt*" oder „dieses Seiende ist *schlecht*"? Und soll diese so fragliche logische Kritik an solchen Sätzen uns berechtigen, zu behaupten, *es gebe überhaupt keine Uebel?* Unsre Philosophie ist hier in Gefahr, sich um jeden Credit zu bringen, und gar manche Philosophie hat an diesem Puncte sich selbst aufgegeben, wie noch in jüngster Zeit die Lotze's.

161. Unsre Deduction hat sich herausgenommen, *a priori* über Möglichkeit und Unmöglichkeit zu entscheiden, und hat herausgebracht, Böses und Uebel seien *unmöglich;* da wird sie von der *Wirklichkeit ad absurdum* geführt. So scheint die Sache zu stehen. Prüfen wir unsre Ausgangspuncte von Neuem, um unsern Fehler zu entdecken, oder — um die Entgegnungen zurückzuschlagen. Möglichkeit! — ein abstractes, leeres, dünnes Wort, und doch so mächtig! Was ist mächtiger als der Ausspruch: „dies ist unmöglich", vorausgesetzt, dass dieser Ausspruch Recht hat? *Möglich,* sagten wir, ist nur das *Sein.* Gewöhnlich meint man, und jene Freiheitslehre Weisses ging von dieser scheinbar richtigen Auffassung des Möglichkeitsbegriffs aus, in der Möglichkeit sei *unentschieden,* ob Sein oder Nichtsein eintreten werde: „es ist möglich" oder „es kann sein" scheint zu heissen, es könne sein oder auch ausbleiben, jenachdem. Warum wäre es unlogisch, von der *Möglichkeit* des *Nichtseins* zu reden? Weil dies so viel hiesse, wie *Sein*können des *Nichtseins?* Aber liegt der scheinbare Widerspruch nicht bloss darin, dass wir *sprachlich* beide Male das Wort „Sein" gebraucht haben? Denken wir uns einmal, es existire in der That *Nichts*, gar Nichts, das reine, völlige, absolute Nichts. Warum soll dies unmöglich sein? Etwa, weil unser aussagendes Denken, wenn es hinzu träte, genöthigt wäre, diese absolute Leere in dem Urtheile auszusprechen „das Nichtsein *ist*" und hiermit ein Widerspruch gesetzt wäre? Doch merkwürdig, hierin scheint wirklich Etwas zu stecken; wir können nicht davon los: wenn das *Nichts — existirte*, so wäre doch irgendwie das *Existiren,* das *Sein,* freilich ein Sein von jener Leerheit, welche in der That dem *allgemeinen Seinsbegriffe als solchem* zukommt. So hat Hegel Recht: dieses allgemeine Sein und das Nichts sind identisch; das Nichts, die reine Nichtverwirklichung, wäre schon an sich selbst ein *Sein;* selbst in diesem äussersten Falle des Nichtseins wäre — *das Sein;* — so ist es also doch wahr, dass das Nichtsein schlechterdings nicht vorkommen kann, schlechterdings unmöglich ist. Und dies wäre nur *sprachlich* so? *Sprechen* wir denn hier bloss? Haben unsre Worte keine *Bedeutung,* keinen gedachten Inhalt hinter sich? Wir *verstehen* ja diese Worte! *Verstehen* heisst, einen *Inhalt* bei den Worten denken. Haben wir aber einmal den allgemeinen Begriff *Sein* sogar bei dem seienden *Nichts* denken müssen, so ist er wegen seiner *Allgemeinheit* auch der *allumfassende* Seinsbegriff, d. h. das *All möglichen Seins* ist in diesem Begriffe als *Möglichkeit* mitgesetzt.

Digitized by Google

Dagegen ist das *Nichtsein* daraus als *unmöglich ausgeschlossen*, d. h. das *Sein* ist *einzig* möglich, absolut *nothwendig*.

162. Aber auch so doch nur, wird man sagen, jenes *leer-allgemeine* Sein, das dem Nichts gleich ist. Soll denn damit zugleich die Nothwendigkeit des *besonderen, getrennten Wirklichen* in seinen verschiedensten Arten und einzelnen Exemplaren gewonnen sein? Und wiederum doch *ausgeschlossen* die *bösen* Arten, die *unglücklichen*, die doch wahrlich leider *sind*? Wir haben früher (135 f.) das Heil den *Gesundheitszustand* des Daseins genannt und im Seinsbegriffe nur ein *solches* Dasein ermöglicht gesehen, also wäre das *ungesunde* gar nicht möglich, mithin auch nicht wirklich? Hier verstehen wir, wie auch bedeutende Denker gar leicht dazu kommen konnten, zu einer fast unverständlichen, verzweifelten Auskunft zu greifen, nämlich ein *negatives* Princip, ein Princip des *Nichtseins*, als Gegenmacht dem göttlichen Vernunftprincip entgegenzuwerfen: wenn die Logik dieses letzteren im Sein nur heiles, gutes Sein eingeschlossen denken kann, so wird jenes zweite, gegengöttliche Princip (das platonische μὴ ὄν) das der Unlogik sein, die das Unmögliche, nämlich das Sein des Nichtseins und das Nichtsein des Seins zunächst an sich selbst trägt und sodann auch in aller Welt durchsetzen möchte. Nicht dualistisch geschieden vom Seinsprincip, sondern mit ihm verschmolzen, und nur um so paradoxer, hat Hegel die Negativität in die Principienlehre, zuhöchst in seinen ersten Begriff der Logik, seine göttliche Urvernunft, aufgenommen, und dadurch das ewig nothwendige *Werden* gewonnen, in welchem das Sein sich erschliesst, damit zugleich den *Process*, in welchem *niedere* Formen solcher Erschliessung im Vergleiche zu *höheren*, durch die sie negirt werden sollen, den Charakter des *Schlechten*, *Bösen* anziehen und im Kampfe mit dem höheren Factor diesem und sich selbst *Uebel* zuziehen. Das *Ziel* bleibt dann die positive, heilvolle Seinsverwirklichung. Aehnlich wird in den Constructionen Schleiermachers, des späteren Schelling, v. Hartmanns das Böse zum Durchgangspuncte, in welchen jede Seinsverwirklichung aus Gott oder dem Absoluten heraus nothwendig gerathen muss, um erst darüber hinaus ihr einwohnendes Ziel zu erreichen.

163. Wir werden nicht anders das *Nichtsein* in das *Sein* aufnehmen dürfen, als insoweit ein Seiendes im *Vergleiche* zu einem anderen Seienden das Nichtsein dieses *Anderen* genannt werden kann, und umgekehrt (vgl. das platonische θάτερον). Dann ist in Wahrheit alles Seiende nur Seiendes, Realität ist dann dem Nichtsein gar nicht beigelegt, sondern der denkende Betrachter allein bedient sich in diesem Falle der Negation, um auszudrücken, dass das „Andere" seine bestimmte Eigenheit hat, die *nur ihm* zukommt. Allerdings bleibt nun immer noch die schwierige Frage übrig — noch abgesehen von den Uebeln —, wie der allgemeine Möglichkeitsinhalt, den der Begriff *Sein* ausdrückt, eine solche Zertrennung in *verschiedene* Seiende in sich berge und ihre Verwirklichung fordere. Mit ausserordentlicher Anstrengung und sich selbst zerstörendem und immer wieder verwirrendem Scharfsinn ist der spätere Schelling dieser Frage nachgegangen, wodurch so viele Theile seiner letzten Schriften ungemein schwer fassbar und wenig befriedigend wurden. Aber der allgemeine Weg, den er betrat, ist durch die Sache selbst *gefordert:* er versuchte, im *Seinsbegriffe selbst* eine logisch nothwendige Trennung in zunächst noch fast ebenso allgemeine und abstracte Seins*arten*, im

Digitized by Google

anfänglich als *Einheit* gefassten Begriffe der Seinsmöglichkeit oder des Seinkönnens eine Mehrheit noch allgemeinster Arten des *Gekonnten*, allgemeinster „Potenzen" des Seins, aufzufinden, welche dann durch ihre gegensätzlichen Verhältnisse einen *Kampf* und mit ihm *Uebel*, *Böses*, zeitweises *Unheil*, in die Welt bringen, bis ihre volle Harmonie und damit volles Heil, volle Seligkeit, erreicht ist.

164. So viel auch noch unbefriedigend an solchen und ähnlichen Versuchen sein mag, es giebt keinen anderen Weg als den der Ableitung zunächst allgemeiner Gegensätze aus dem einen Seinsbegriffe, wenn man nicht auf Einheit und Allgemeinheit des Seinsquells, damit aber zugleich auf Durchführung des Causalgesetzes und auf logische Verfolgung der doch unleugbaren Zugehörigkeit alles Seienden zu dem *einen* Begriffe „Sein" verzichten will. Wir haben indessen hier nicht die Aufgabe, die letzten metaphysischen Fragen zu beantworten, wie wir auch die vom Heilsproblem nicht berührten Seiten der Gotteslehre dahingestellt lassen durften. Dass die allgemeine Seinsmöglichkeit eine unübersehliche Fülle des *Besonderen*, *Verschiedenen* in sich trägt, ist aus Erfahrung bekannt; wir dürfen es deshalb hier hinnehmen, ohne seine logische Möglichkeit und Nothwendigkeit einzusehen. Die Heilsfrage wird berührt nur von dem Umstande, dass dieselbe Erfahrung *Uebel* und *Unheil* als enthalten in eben jener Seinsmöglichkeit zeigt, von der wir doch überzeugt sein wollten, dass sie den reinen Charakter der *Positivität*, also des *Guten* und des *Heils*, trägt. War Letzteres Täuschung, warum könnte nicht auch die Hoffnung auf die endliche, absolute *Uebermacht* des Guten und des Heils eine Illusion sein? Der logisch nothwendige Zusammenhang zwischen „Sein" oder „Seinkönnen" und dem Heil oder der *positiven*, *gesunden*, *bejahenden* Verwirklichung könnte ja nur einem Fehler unsres Denkens entsprungen sein, auf keinen Fall kann eine solche Deduction aufkommen gegen thatsächliche Erfahrungen. Es sind jedesfalls diese Erfahrungen näher zu prüfen, und mit jener Deduction, wenn möglich, dennoch in Einklang zu setzen.

165. Liegt in der Möglichkeit des Seins zugleich die Nothwendigkeit desselben, und zwar in voller Allgemeinheit, so ist damit die Verwirklichung alles *besonderen* Seinkönnenden in seiner *Verschiedenheit* und *Eigenthümlichkeit* gefordert. Nehmen wir hierzu die frühere Forderung, dass das so Verwirklichte allenthalben *heil*, *gesund* sei, die ungebrochene und befriedigende Entfaltung der je in ihm liegenden Potenzen, d. i. eben seines Seinkönnens, darstelle, so gewinnen wir eine Allverwirklichung der denkbaren Potenzen und einheitlichen Zusammenfassungen solcher, deren jede ein *Wesen*, ein *Kraftcentrum*, eine *Monas* zu nennen sein wird, in der ganzen Ausbreitung ihrer denkbaren Verschiedenheiten und in der ganzen Auswirkung der in ihnen nach dieser Verschiedenheit angelegten Kraftthätigkeiten. Leibnitz, der von denselben allgemeinen, optimistischen Gesichtspuncten ausging, leugnete hierbei die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen den Monaden: „sie haben keine Fenster, durch die Etwas ein- oder ausgehen könnte" (monadol. § 7). Ihm gehört deshalb eine ausserordentlich grosse Menge des nach der gemeinen Meinung *wirklichen* Seins, vielmehr auf die Seite des *unmöglichen*, also nichtseienden, und dessen Wirklichkeit wird ihm zu einem *Scheine*, dem doch aber als Schein wenigstens *Realität* zukommt, von Gott den einzelnen Monaden, die diesen Schein in sich tragen, anerschaffen. Ist

Digitized by Google

aber der *Schein* von Wechselwirkungen eine Realitätsart, im All der Möglichkeiten mit verwirklicht, warum nicht auch die *Wirklichkeit* von Wechselwirkungen, deren Nichtverwirklichung sonach ein *Mangel* wäre in der göttlichen Schöpfung, in der Allverwirklichung des Möglichen? Auch so behält Leibnitz das Uebel, es fällt nicht weg, und seine Theodicee hat die gleichen Aufgaben mit der unsern, nur dass sie noch schwieriger wird, weil sie *Gott* aufbürden muss, was wir, wenn wir die Wechselwirkung zwischen den Weltwesen festhalten, aus der Thätigkeit *dieser* ableiten können. *Unmöglich* wurde die Wechselwirkung für Leibnitz nur durch seinen Substanzbegriff, in dem er die productive Thätigkeit im eignen Innern der Monas isolirte, also für die *Receptivität* keinen Raum behielt. Die metaphysischen Schwierigkeiten der Wechselwirkung, die am scharfsinnigsten und vollständigsten Lotze erörtert hat, dürfen wir gleichfalls, wie Anderes, aus der Religionsphilosophie ausscheiden. Es genügt hier, dass *logisch* kein Hinderniss besteht, im Allgemeinbegriff des Seinkönnens auch diejenige Realitätsart mitgesetzt zu sehen, die man *Wirken* und *Erleiden* von Wirkungen nennt; die *Phänomene*, die man so deutet: Willensrichtung nach Aussen, Anstrengung, Empfindung des Erleidens, Bewusstsein der Abhängigkeit — müssen auch Leibnitz und Lotze als *Realitäten*, als *Seinsarten*, stehen lassen. Wie sie zu Stande kommen, ist hier gleichgiltig; genug, sie *sind*, also *können* sie sein, also gehören sie zur *Allverwirklichung* des Möglichen. Wir werden, die metaphysische Frage umgehend, also sagen: das All denkbarer Monaden in der Verschiedenheit ihrer Kräfte und Auswirkungen, hierunter auch in der Verschiedenheit ihres *Wirkenwollens nach Aussen* und *ihrer Anstrengungen hierzu*, sowie ihrer *Empfindungen erlittener Einwirkungen von einander*, also ihres *Gemeinschaftslebens* und ihres *Gefühls und Bewustseins* hiervon, ist die geforderte Allverwirklichung [162].

166. Aber diese Allverwirklichung soll allgemein *gesund*, *heil* sein, soll die in jeder Monas liegenden eigenthümlichen Kraftanlagen in der für sie *befriedigenden*, *bejahenden* Weise sich auswirkend aufzeigen. Daraus würde folgen, so scheint es, dass in solchem All auch in jedem Momente nur Gefühl solcher Bejahung, *Seligkeit*, empfunden werden könnte. Wie nun aber? Dürfen wir nicht weiter schliessen, dass, wenn die *Verwirklichung* eines solchen Alls *nothwendig*, logisch unvermeidlich ist, nach der in der ewigen Idee der Seinsmöglichkeit liegenden Urvernunft, auch die *Mittel* nothwendig sind, die *Bedingungen* nothwendig erfüllt werden müssen, ohne welche jene Verwirklichung *unmöglich* wäre? Und wenn nun diese Mittel ebenso logisch nothwendig in gewissem Sinne ein Nichtsein einschlössen, eine *Schmälerung* zeitweise für die gesunde und kraftvolle Auswirkung der Potenzen, eine *Störung* derselben durch einander, und von allem dem auch *Empfindung*, also *Wehegefühle*, mit sich brächten? Der Begriff des Mittels stellt diese Erscheinungen als *Uebergangserscheinungen* hin, somit als ein vorübergehendes „Nichtsein" und „Unheil", welches die Bestimmung hat, selbst *wieder* negirt zu werden, so dass durch solche „Negation der Negation" erst das *volle*, *ganze*, *höchste Sein* sich in jener seiner logischen Nothwendigkeit verwirklicht. Und hiermit verschwindet denn auch der logische Einwand, dass *Nichtsein*, *Negatives*

162) Doch ist zur Einschränkung des Obigen zu bemerken: nicht *alle* Wechselwirkungen, die *in abstracto* möglich sind, können wirklich werden. Unendlichkeit der Uebergänge und Möglichkeiten ist unrealisirbar.

Digitized by Google

doch, wie wir selbst lehrten, gar nicht der Verwirklichung fähig sei. Gewiss nicht! Aber ist denn in Wahrheit Mangel, Schwäche, Krankheit, Hemmung, Störung, Schmerzempfindung — ein verwirklichtes *Nichtsein?* Ganz und gar nicht. Alle Mängel zuvörderst, welche nur darin bestehen, dass ein Wesen nicht dieselben Potenzen zur Auswirkung überwiesen erhalten hat, wie das andere, beruhen vielmehr auf der *Erfüllung* jener höchsten Forderung der Allverwirklichung, dass das *Verschiedene* zum Austausch, zur Ergänzung, zur Gemeinschaft und Wechselwirkung, und in der ganzen Fülle des Möglichen sich verwirkliche. Sobald aber der Mangel als *innerer*, als *Schwäche* der dem einzelnen Wesen selbst zugewiesenen Potenzen, zu betrachten ist und dadurch für das Wesen als Mangel empfindbar wird, zeigt sich darin eine Potenz in ihm als *vorhanden*, welche nach Auswirkung ringt, und welcher eine sie selbst befriedigende Erfüllung noch bevorsteht, in der sie erkennen wird, wo in Wahrheit ihr Heil liegt, und wie wenig sie das fremde, das als Anschauungsinhalt in der Gemeinschaft auch *ihr* gehört, zu meiden hat. Hemmungen und Störungen sodann, die Folgen der Gemeinschaft, sind unvermeidlich, wenn die Fülle des *Seins*, des Heilvollen, das die Gemeinschaft bringt (165), verwirklicht werden soll. Denn das Wollen des Gemeinsamen setzt eine über das Einzelne hinausreichende Potenz in jedem voraus, welche sich also regen wird, aber eingeschränkt werden muss, und wiederum einschränkend wirkt auf andre, so lange sie sich über ihr Ziel hinaus regt. Wird hierbei *Mangel* empfunden, so fällt dies unter die vorige Betrachtung; wird aber *Schmerz* empfunden, so ist dieser ein Wegweiser zu derjenigen gegenseitigen Einschränkung, Beherrschung und Dienstbarkeit, bei der endlich nur Beseligung empfunden wird. In *allen* diesen Erscheinungen ist keineswegs ein *Nichtsein* verwirklicht — was in der That unmöglich ist —, sondern diejenige *bestimmte Art des Seins*, welche als *Reaction* gegen eine drohende Verwirklichung des Unheils oder Unverwirklichung des Heils jener *Allverwirklichung des Heiles selbst* als ein dienendes Glied eingereiht ist. Jetzt begreifen wir die *Realität* des Schmerzes. Ein Uebel, das *nicht* empfunden würde, wäre keines, allein ein Uebel, welches *mit Schmerz* empfunden wird, ist noch viel weniger ein Uebel; denn die Schmerzempfindung zeigt die Realität einer thätig gegenwirkenden, zu vollerer Verwirklichung treibenden Potenz, die nicht beim *Nichtsein* ihrer Kraftbefriedigung, bei der Nichtverwirklichung ihres Könnens, endigen kann.

167. Die Betrachtung der *Welt* für die Religionsphilosophie oder Heilslehre, die religiöse Kosmologie, ist von hier an Durchführung dieser *Theodicee* durch die Einzelheiten des Weltdaseins hindurch, welche allerdings nicht aufhören, grosse, schwere Probleme zu stellen. Nicht die metaphysisch-physische *Schöpfungslehre*, *Weltbildungstheorie*, *Biologie*, *Psychologie*, nicht die *Geschichtsphilosophie* als Erklärung des in der Menschenwelt Geschehenen aus seinen Ursachen, sondern nur diejenigen Seiten der Naturphilosophie, Psychologie und Geschichtsphilosophie berühren sich mit der Religionsphilosophie und liefern ihr Inhalt, welche das, was geschieht und ist, unter die Frage nach der *Möglichkeit jenes Heils* stellen, dessen absolute Erfüllung wir nur in einer *reinen Seligkeit engster Lebensgemeinschaft mit Gott* sahen (49).

168. Lassen wir die ganze Fülle des Seinkönnenden zur Entfaltung, zur Verwirklichung kommen, so gewinnen wir zunächst eine Welt blosser *Pro-*

Digitized by Google

ductionen, *Thätigkeiten*, in welchen sich das Können zu Wirklichkeit umsetzt. Dies ist nothwendig das Erste; denn ein *Recipiren*, ein Empfinden und Wissen seiner selbst, eine innere Spiegelung des Wesens und seiner Zustände und Verwirklichungen in sich selbst und von Aussen erlittener Eindrücke in seinem Innern, dies kann erst eintreten, wenn der Zustand reiner Potenz verlassen und aus ihr eine Actualität hervorgetreten ist, um deren Reception es sich handeln kann. Selbst das einfache Gefühl und Bewusstsein des allgemeinen *Könnens als solchen* würde voraussetzen, dass die Potenz sich in die Actualität des Fühlens und Wissens umsetzt, worin sie sich selbst gegenständlich wird; dies aber auch nur, indem sie ihren eignen Inhalt, wenn auch ganz allgemein, *wirken* lässt auf ihr eignes Empfindungsvermögen, also so weit ihn doch *realisirt*, oder auf ihr Bewusstsein, also auch so ihn aus der subjectiven Eingeschlossenheit des Könnens in die innere *Objectivität* hinausführt. Wenn nun jene Fülle des Möglichen zunächst sich unbeschränkt in alle *verschiedenen* Möglichkeiten des productiven Thuns ergiessen soll, ohne dass dabei zunächst an recipirendes Innenleben gedacht werde, so gewinnen wir die Welt des reinen *Nach-Aussen-Gehens*, *Nach-Aussen-Wirkens*, in der Unendlichkeit ihrer Verschiedenheiten, die sogenannte *materielle* Welt.

169. Was wir von der Materie, der *Körperwelt*, wahrzunehmen glauben, sind die *Sinnesempfindungen* und *Sinnesbilder*, von welchen wir annehmen, dass sie durch die Einwirkungen unsrer Hirn- und Nervenzustände auf unser empfindendes und wissendes Recipiren, und weiterhin durch die Einwirkungen der Aussenwelt, oder auch unserer eignen anderen Körpertheile, auf Nerven und Gehirn, sowie diese als sensible Organe in Betracht kommen, in unsrem Innern entstehen. Diese sogenannten *sinnlichen* Eigenschaften der Materie sind also Wirkungen der Materie nach *Aussen*, auf die Zustände von Nerven und Gehirn eines ausserhalb der einwirkenden Materie befindlichen Wesens, oder wiederum Wirkungen der Nerven und des Hirns, welche selbst ihrerseits Materie sind, auf ein gleichfalls von ihnen, soweit sie Materie heissen, *verschieden*, also insofern *ausserhalb* ihrer, als vorhanden gedachtes recipirendes Innenleben. Fragt sich nun aber, was die Materie *selbst* sei, *abgesehen* von diesen ihren sinnlichen Wirkungen, so wissen uns Physiker und Chemiker wiederum nur zu sagen von Wirkungen nach *Aussen*, nämlich von Abstossungen und Anziehungen, Zusammenpressungen und Trennungen oder Lockerungen, d. h. ohne Bild gesprochen: von *Entfernungen* und *Annäherungen* im Raume, welche von den materiellen Wesen auf einander ausgeübt werden und von einander erlitten werden, und es gilt als ein „Axiom der Naturwissenschaft", dass alle Ursachen in der „Natur" nur *Bewegungs*ursachen sein können, also auch alle Wirkungen nur *Bewegungen*. Bewegung aber ist lediglich ein *Nach-Aussen-Gehen*, wobei von irgendwelchen *inneren*, *eigenen* Zuständen und Veränderungen im bewegten Dinge selbst völlig abgesehen ist.

170. Es versteht sich von selbst, dass wir es hier nur mit einer *Abstraction* zu thun haben. Es ist ganz sinnlos, von einem Wesen oder Dinge zu reden, welches gar nichts weiter *wäre*, als *Bewegung*. Das, was sich bewegt oder bewegt wird, das, was einen Ort einnimmt und den Ort wechselt, muss natürlich vor allen Dingen selbst Etwas *sein;* wer gefragt würde, was er da im Kasten habe, und antworten wollte: ich habe darin das Kasten-

Digitized by Google

erfüllende, hätte natürlich keine Antwort gegeben. Die Antwort kommt auch nicht dadurch, dass wir sagen, die Materie sei der Inbegriff von Bewegungs*kräften*; denn dieses Wort sagt nur, dass in der Materie irgend ein Vermögen liegen müsse, wodurch sie die Bewegung ihrer selbst und anderer Materien zu Stande bringt. Gewiss, wenn sie sich und andere Materie *bewegt*, so muss sie dies *können;* nur dieses *Können* enthält der Begriff „Kraft", und das *Bewirken* enthält der Begriff „thätige Kraft" oder „Kraftthätigkeit". Jener Mann hat immer noch nicht gesagt, was er im Kasten habe, wenn er uns antwortet: er habe das die Kastenerfüllung *Vermögende* und *Bewirkende* darin. Obwohl aber der Materiebegriff eine blosse Abstraction ist, nämlich die blosse begriffliche Isolierung *der nach Aussen gehenden Thätigkeit* oder kurz der *Aussenseite* des möglichen Seins in der endlosen Fülle seiner denkbaren Verschiedenheiten und verselbständigten Ausgangspuncte *(Kraftcentren, Monaden,* ideellen *Atome)*, so bezeichnet er doch eben damit eine bestimmte *Seite* des nothwendig zu realisirenden Seins, bei der wir also auch zunächt verweilen dürfen. Denken wir an die neuschellingsche Lehre zurück (163), so ist augenscheinlich ihre *erste* Seinspotenz, die sie aus der Allgemeinheit des Seinkönnens ableitet, und deren unbedingt nothwendiger, unaufhaltsamer Uebergang in Realität der Anfang der Schöpfung ist, in diesem ihrem umgewandelten Zustande nichts Anderes als die von uns soeben charakterisirte *Aussenseite*, das *Nach-Aussen-Gehen* des Seins, das „blind Seiende" Schellings.

171. Unter den Gesichtspuncten unsrer Heilsteleologie ist ein derartiges empfindungs- und bewusstloses Sein natürlich verwerthbar nur als *Mittel* und *Object*, niemals als *Ziel* denkbar, geschweige als *Heilsziel*, welches letztere aber schon im Begriffe des Ziels überhaupt liegt, da von Ziel nur da die Rede sein kann, wo *Befriedigung* empfunden wird. Ziel, Heilsziel kann also nur im *Innenleben* von Wesen realisirt sein, und ist um so voller realisirt, je deutlicher und intensiver und ununterbrochener und umfassender dieses Innenleben ein *bewusstes Seligkeitsgefühl* einschliesst. Die Allverwirklichung des Möglichen in *dieser* Richtung fordert wiederum die endlose Vielheit *verschiedener* in solchem Gefühl beseligter Wesen. Worin aber soll diese Verschiedenheit sich finden, wenn nichts Weiteres als eben dieser allgemeine Seligkeitszustand in allen Wesen verwirklicht wäre? Und wo bliebe dann die gleichfalls zur Allverwirklichung geforderte Fülle des Austausches, des Verkehrs, der Gemeinschaft (165 f.)? Zu dieser ist Verschiedenheit, und zur Verschiedenheit ist nöthig ein Variiren der *Objecte* und *Mittel*, welche dienend oder als Aneignungs- oder Hervorbringungsstoff die das Seligkeitsgefühl bedingende *Auswirkung* der empfindungs- und bewusstseinsfähigen Wesen zu bestimmter Gestalt hervorlocken. War nun überhaupt, wie wir zuerst feststellten (168), das Productivwerden der Potenzen Bedingung ihres Receptivseins, so ist im Besonderen wieder die Fülle des Producirens und Aussichherausgehens in Verschiedenheit und Vielheit der Objecte und Mittel die Bedingung des Seligkeits- oder Heilszieles der receptiven Wesen. Die receptiven, fühlenden und wissenden, selbstbewussten, empfindenden, vorstellenden Wesen nennen wir die Welt des *Geistes*, und gewinnen hiernach für die Heilswelt die Forderung, eine *Verbindung von Materie und Geist* in der Weise zu verwirklichen, dass die unendliche Vielheit und Verschiedenheit nach Aussen wirkender Thätigkeiten (Materie) allenthalben Gegenstand und Mittel des

Digitized by Google

bewusst-empfindenden Innenlebens (des Geistes) ist. Diese dienende Stellung, Unterwerfung der realisirten ersten Potenz unter die zweite, geistige, nennt Schelling ihre Materialisirung, die Unterwerfung selbst καταβολή, und die das Ziel erst verwirklichende Verbindung beider, das eigentlich *Seinsollende*, worin *Liebe*, *Seligkeit* erst voll wirklich sein werden und Gottes eignes Dasein sich mittelst der Welt erst vollendet, ist seine dritte Potenz (+ A). Wie wir aber unsrerseits in der „Materie" nur eine Abstraction sehen konnten, und auch „Geist" oder Innenleben nur als inneren Reflex von Thätigkeit, productiver Realisirung, also insofern Materialisirung, für möglich halten können, so müssen wir gegen Schellings *Aufeinanderfolge* der Potenzen im Verwirklichungsprocesse das *überall ewige Zugleich- und Ineinandersein derselben* als allein denkbar festhalten, ebenso wie wir es für das Heilsziel fordern mussten.

172. So gäbe es nirgends *empfindungsloses, unbewusstes Dasein?* Dies würde eine vorschnelle Folgerung sein. Niemals kann freilich ein Dasein nur in Beziehungen nach Aussen bestehen; es muss zuerst *selbst* Etwas sein, ehe es nach Aussen Beziehungen einnehmen kann. Aber hierin liegt nicht, dass es *innere* Beziehungen, Beziehungen *zu sich selbst*, überall in jenen psychischen Formen aufweisen müsse, die man Empfindung, Gefühl, Wissen nennt. Für die *Heilsfrage* ist auch dies übrigens gleichgiltig; sie verlangt nur Eines: dass alles Seiende irgendwie fähig sei, in einem Innenleben direct oder indirect, als Object oder als Mittel, einen Wohlzustand zu erzeugen, also in Wohlempfindung auszuschlagen; ein Seiendes, das *in sich selbst* empfindungslos wäre, würde in einer solchen Heilsordnung immer noch als *Mittel*, wäre es aber empfindend, so würde es als sein eignes unmittelbares *Object* Heilswerth besitzen. Wollten wir die Weltkörper z. B. denken, wie sie Fechner denkt, als die Körper besonderer und zwar höchster, gottähnlichster Geister — eine Anschauung, welche das griechische Alterthum in grösster Ausdehnung theilt —, so würden wir eine sehr directe Antwort haben auf die Frage nach der Heilsbedeutung der sogenannten materiellen und unorganischen Bestandtheile der Welt. Nehmen wir dagegen die Weltkörper gemäss der gewöhnlichen Ansicht als Massen empfindungsloser, durch Gravitation zusammengehaltener Atome oder Kraftcentren, so haben sie in der universalen Heilsordnung immer noch die Stelle von Aneignungs-, Verarbeitungs-, Anschauungs- und Empfindungsmaterial und von Objecten erkennender Thätigkeit, bewundernden Gefühls, ästhetischen Gefallens für das Innenleben empfindender und bewusster Wesen, die damit in Wechselwirkung zu treten hätten.

173. Forderten wir nun aber auch für solche *Wechselwirkung* das Dasein aller ihrer Möglichkeiten (165), so tritt hier zum ersten Male „der Uebel grauenvolles Heer" an uns heran. Die Allverwirklichung schliesst die ganze Scala der Empfindungsfähigkeit und des innern, Zwecke setzenden und Ziele erstrebenden Lebens in sich ein, vom geringsten Grade der Helligkeit, Dauer, Umfassendheit der Objecte, Zusammenschliessung zu individueller Einheit durch Erinnerung und Anticipation, bis zum höchsten Grade von allem diesem. Auch hierin scheint noch keine *Nothwendigkeit* des Uebels zu liegen; es lässt sich innerhalb eines so abgestuften und unendlichen Wesensreiches gar wohl Wechselwirkung denken, die innerhalb der Grenzen reiner *Lusterzeugung* bleibt. Weder Schmerz, noch Vergehen, Tod, erscheint für solche Allverwirklichung

Digitized by Google

auf den ersten Anblick unerlässlich; jedesfalls können wir nur das *positive*, ungeschwächte, schmerzlose, lustvolle Sein und Leben mit dem Begriffe des *Abschlusses* der Allverwirklichung, mit dem Begriffe ihres *Zieles*, reimen. Und doch sehen wir durch die Wechselwirkungen jener Wesen, der empfindungslosen mit den empfindenden, der niederen mit den höheren, allenthalben *Schmerz* und *Tod* entstehen. Soll der furchtbaren Erfahrung hiervon die kahle Rechtfertigung genügen, es sei zur Verwirklichung *aller* Möglichkeiten des Seins eben auch dies gehörig, dass alle Weisen der *Reaction* hervortreten, durch welche ein Wesen seine Schädigungen in qualvollem Gefühl des Leidens erwidert? Freilich, ein *Sein* ist ja dies auch, mussten wir zugeben (166), keineswegs eine unlogische Wirklichkeit des Nichtseins; aber — ein *heilvolles* Sein?

174. Wir kommen mit der Theodicee nicht vorwärts, so lange wir meinen, es sei direct aus der Idee des *Guten* oder des *Heils* die Existenz der Uebel abzuleiten. Unsre frühere Deduction, dass die absolute Nothwendigkeit der *Wirklichkeit* des Möglichen, also die im absoluten Seinsquell liegende *Positivität* desselben, ihm den Charakter der *Liebe* verleiht (135—144), bleibt unerschüttert. Aber wenn sich nun zeigen sollte, dass eben diese Nothwendigkeit der Allverwirklichung zugleich die *sacra* und *dira necessitas* in sich schliesst, dass die Erfüllung derselben, die Erreichung des Ziels jener absoluten Positivität, durch *Negativitäten* und *Negationen* und in empfindenden Wesen also auch durch *Missempfindungen* hindurch muss, so liegt hierin keineswegs ein Widerspruch gegen jene Deductionen. Die Positivität der Allverwirklichung, das absolute Heil, ist in Gott als *nothwendig* begründet, durch Gott nothwendig *causirt*, also unbedingt *verbürgt*, also seine endliche Verwirklichung *sicher:* insofern ist Gott Heilsmacht und Liebe; aber der *Process* dieser Verwirklichung ist an Nothwendigkeiten gebunden, welche *unterwegs* zu ihrem Endziele *Uebel* verwirklichen, welche allerdings als Endziele, als Schlusspuncte, widersprechen würden der göttlichen Liebe und Heilsmacht, widersprechen würden der Positivität der Seinsnothwendigkeit, weil sie realisirte Negationen wären und blieben, aber welche aufhören, solcher Widerspruch zu sein, wenn sich in ihnen und durch sie hindurch nur die Realisirung der vollen Positivität des Daseins vollzieht. Nothwendigkeiten im Processe des *Seins* und der *Seinsverwirklichung*, und selbst in ihrer Weise *Realitäten*, sind sie keineswegs im Widerspruche mit der Nothwendigkeit der Allverwirklichung, sondern durch sie gefordert, sobald sie nur nicht dastehen als in der That abschliessend verwirklichte Realitäten, als welche sie freilich den Widerspruch einer bejahten Negation darstellten, sondern vielmehr nur dastehen als ein *Nochnichtsein* dessen, was durch sie hindurch allein werden konnte und zuletzt werden *muss*, weil es durch dieselbe Seinsnothwendigkeit als Endrealität gefordert ist, durch welche jene Uebel nur als Zwischenrealitäten gefordert werden konnten und allerdings auch *mussten*. Die Theodicee ist im Einzelnen beendet und gelungen, soweit es gelingt, dieses *Müssen*, diese *sacra necessitas*, im absoluten Seinsgrunde aufzuzeigen.

175. Das *principium melioris* Leibnitzens reicht nicht aus zur Theodicee. Es genügt nicht, die Unendlichkeit des verschiedenen Seins durch dieses Princip gefordert zu finden; denn wenn dann zu solcher Unendlichkeit auch Schranken gehören, welche Uebel erzeugen, so trägt nicht mehr das

Digitized by Google

principium melioris direct, sondern doch eine damit verknüpfte *sacra necessitas* die Schuld daran. Ebenso, wenn die *Möglichkeit* des Uebels und Bösen von dem nur Gutes wollenden Gotte als leider unvermeidliches Mittel in Kauf genommen werden müsste, selbst wenn Gott voraussah, dass es nicht bei der blossen „Möglichkeit" bleiben werde, so liegt hierin eine in das *principium melioris* mit eingegangene, es von Aussen, ihm selbst fremdartig, bestimmende Nothwendigkeit. Einzig und allein in einem dritten, ebenfalls von Leibnitz benutzten und seit ihm oft wiederholten, allerdings auch vielfach glücklichen und erfolgreich verwendbaren Gesichtspuncte würde das *principium melioris* rein und consequent festgehalten sein: in der Rechtfertigung des Uebels und Bösen durch die dadurch gewonnene *Steigerung* und *Bereicherung des Guten*, der *Heilsvollendung*, da die Lust des siegreichen Kampfs, die Wonne des Helfens, Verzeihens, Erziehens, sich Durcharbeitens, und die Seligkeit des lichtreinen Ziels nur in dem erlebten Gegentheile die Bedingung ihrer selbst hat, ja vielleicht behauptet werden kann, dass *volle Lust* überall vergehende, überwundene *Unlust* voraussetzt. Ein populärer, wirksamer und in sehr vielen Fällen auch befriedigender, *wahrer* Trost, ein *wahres* Sachverhältniss in diesen Fällen, liegt allerdings darin, wodurch oft die *sacra necessitas* ausser der Anerkennung ihrer Unvermeidlichkeit noch einen Ehrenkranz und freundlichen Dank empfängt; aber eine durchgreifende Rechtfertigung des Uebels in allen seinen Gestalten gewinnen wir dadurch nicht. Niemand wird den Andern jemals aus Liebe aufs Unbarmherzigste quälen, um ihm die erhöhte Freude des nachherigen *Befreitseins* von dieser Qual zu verschaffen, sondern die Liebe wird allenthalben nur darauf bedacht sein, möglichst eine Seligkeit zu erzeugen, die voll und reich und intensiv ist, *ohne* durch Uebel hindurchgegangen zu sein, und wird nur einer *sacra necessitas* weichend den Durchgang durch Uebel nehmen. Der Umstand selbst, dass Gottes Liebe *nur* durch das Erlebniss des Gegensatzes hindurch das höchste Heil schaffen *könnte*, wäre eine *Beschränkung* seines Liebewillens durch ein Gesetz der Möglichkeit und Unmöglichkeit, welches dann doch *gegenüber* dem Liebewillen, *gegenüber* der Heilsmacht, *gegenüber* dem *principium melioris*, eine *sacra necessitas* bedeutete. Leibnitzens Optimismus selbst kannte nicht die *schlechthin gute* sondern nur die „beste unter den *möglichen*" Welten.

176. Alles kommt sonach darauf an, in der absoluten Seinsnothwendigkeit und ihrem nothwendigen Verwirklichungsprocesse die *Nöthigungen* nachzuweisen, welche zu *Uebeln* führten, und zugleich zu zeigen, dass und wie diese Uebel aus der gleichen absoluten Nothwendigkeit heraus zu Uebergangsgliedern der Verwirklichung des *absoluten Heils* werden. Hierzu bietet sich als Anknüpfungspunct zuerst die *Unendlichkeit* dar, welche im Seinsprincip eingeschlossen, also durch dasselbe auch zur *Verwirklichung* genöthigt ist, mithin im Seinsprincipe als *Drang zu unendlicher Verwirklichung* waltet. Jede Beschränkung, jede zurückhaltende Gegenwirkung wäre eine Tendenz zum *Nichtsein*, die im Seinsprincip undenkbar ist (135 f.). Das Unendliche nun, in der Möglichkeit noch eingeschlossen, als *Können*, ist eine Einheit, aber eine Einheit ist es nicht mehr, sobald es sich *verwirklicht:* seine Verwirklichung ist *Process der Vervielfachung* ins Unendliche, des unendlichen *Auseinandergehens*, niemals fertig, sonst wäre es keine Verwirklichung des *Unendlichen*, aber auch niemals aussetzend, sonst wäre es kein *Verwirklichungs-*

Digitized by Google

drang des Unendlichen. Diesem Drange kann auch ein bloss *scheinbares* Auseinandergehen nicht genügen, soweit ein wirkliches, eine Trennung der Seienden an der Wurzel, möglich ist. Eine völlige Zerreissung der ursprünglichen Einheit und völlige Aufhebung ihres Einflusses wird nun zwar schwerlich denkbar sein, aber wir werden doch jenen Verwirklichungsdrang des Unendlichen näher kennzeichnen müssen als einen Drang zu *möglichst weitgehender Verselbständigung einzelner, besonderer Seinsherde ins Unendliche.* Hieraus ergiebt sich ein *Process unendlicher Monadisirung oder Atomisirung*, ein *Weg aus dem Allgemeinen ins immer mehr Besondere.*

177. Seit Platon für nöthig hielt, um die Zerreissung der Einheit des göttlichen νοῦς im verzerrenden Spiegelbilde des Weltscheins zu begreifen, einen Gegengott in seinem μὴ ὄν aufzustellen, ist in der *Zersplitterung* und *Veräusserlichung*, im *Auseinandergehen* oder *Aussersichsein* „der Idee", auch immer der Grund der Uebel und des Bösen gesehen worden. Schelling kam dahin in der Zeit des Schwankendwerdens seiner Identitätslehre, als er das Werden des einzelnen Wirklichen für direct unbegreiflich aus dem Vernunftabsoluten erkannte und deshalb einen „Abfall" aus diesem zu Hilfe nahm (1804); Hegels „Umschlagen" der Idee, d. i. der absoluten Urvernunft, in ihr Gegentheil, in die raumzeitliche „Natur", ist der Versuch einer dialektischen Ableitung jenes „Abfalls" aus dem Vernunftabsoluten selbst; die neuschellingsche Lehre (163) kennt unsre *sacra necessitas* des unaufhaltbaren unendlichen Realitätsdranges in ihrer „ersten Potenz", der blind ins Sein stürzenden Potenz A^1, welche dem Naturdasein zu Grunde liegend zugleich den Begriff der *Materie* und des *Satans* vertritt, aber eines gottgewollten Satans und eines sogar gottentsprossenen, dessen *Ueberwindung* sein musste, damit das Gute als Ueberwinder triumphire und so erst *volle* Wirklichkeit habe, da alle Möglichkeiten seines Gegentheils herausgekommen, erschöpft und im Keime vernichtet sind. Abweichend von uns betrachtet freilich Schelling die Zersplitterung, die Vielheit, bereits als Folge der *Ueberwindung* dieses Princips durch die gegenwirkende zweite, ideale, geistige Potenz. Hiergegen spricht nicht nur unsre begriffliche Ableitung (176), sondern auch dies, dass die Unheilsfolgen sich gerade an die *Zersplitterung* direct anknüpfen.

178. Dieselbe Nothwendigkeit der Realisirung treibt nun aber im Seinsprincip auch dazu, dass jene *Beziehung auf sich selbst* real werde, in welcher allein das positive Seinsziel *als solches* sich realisirt, indem es als *Befriedigung* empfunden wird. Sind schon *momentane, dunkle Lustempfindungen* solche Realziele und insofern auch diese in der Allverwirklichung mit zur Entstehung zu bringen, so ist um so mehr die Bereicherung und Steigerung des Wohlgefühls, welche Schritt hält mit seiner *Ausdehnung* auf Vergangenes, Zukünftiges, auf grösseren Umfang überhaupt, und mit seiner wachsenden *Bewusstheit*, in allen ihren Graden zu verwirklichen. Solche Realität von *Innenleben* in allen Graden, vom allumfassenden und allbewussten Göttlichen bis zum dunkelsten und einfachsten, und in allen zeitlichen Verknüpfungen und Möglichkeiten zusammenfassender Erinnerung, vom gänzlich nur momentanen bis zum persönlich-ewigen, ist nun aus denselben Gründen, wie die Realisirung überhaupt (176), in einen *unendlichen Progress* und in die *unendliche Vereinzelung* gedrängt. Die Ueberwindung und Benutzung der-

Digitized by Google

selben für höhere Realitätsformen durch die *Gemeinschaft* wollen wir hier noch zur Seite lassen. Jedesfalls ist das *Innenleben* eine *Gegenströmung* gegen den nur productiven, nur nach Aussen sich ergiessenden Realisirungsdrang: im Innenleben wird die Vielheit des letzteren auf dessen potentielle Einheit, von der sie ausging, zurückbezogen, in das wirkende Subject gleichsam zurückgenommen, von ihm wiedergespiegelt, *gewusst*, *empfunden*, *genossen*. Wir haben hier die *receptive*, die *geistige*, die *subjective* Potenz, die der Verinnerlichung, der Festhaltung in der Einheit, in Allem entgegengesetzt der ersten, wiewohl den Drang unendlicher Vervielfachung mit jener theilend, — in unsrer Umgestaltung Schellings *zweite Potenz* (A²).

179. Im *Innenleben* allein sind *Ziele* realisirt; denn ein Ziel ist nur da, wo es als erreichtes *empfunden* und *gewusst* ist, nur da, wo der Herstellungsprocess im Innern eines Subjects auftritt. Die beiden Ströme der Verwirklichung, die wir bis jetzt ableiteten, verhalten sich also zu einander wie *Mittel*, *Object*, *Anzueignendes* einerseits, *Ziel*, *Subject*, *Aneignendes* andrerseits. Der Abschluss des Verwirklichungsprocesses liegt also überall in ihrer *Vereinigung*, in ihrem *Zusammensein*. Und zwar ist auch hier die *Allverwirklichung* des Möglichen gefordert, also ein *unendlicher* Process. Das abstract ausgedrückte ideale Ziel wäre in diesem Betracht, dass *Alles für Alle* sich verwirklichte, ins Unendliche: die Unendlichkeit der subjectiven, beseligungsfähigen Wesen sich der Unendlichkeit der Objecte bemächtigend, so dass ein jedes der Subjecte in sich die Unendlichkeit möglicher Formen der Beseligung durchlebte. Zum All des Wirklichen gehören nun auch die Fortsetzungen des productiven Realisirungsprocesses im Sinne von A¹ (176 f.), im Sinne der Vervielfältigung des objectiven Seins, welche von fühlenden und wissenden *Subjecten ausgehen*, also *bewusste und empfundene schöpferische Thätigkeiten* ins Unendliche. Indem nun gefordert wird, dass deren Objecte gleichfalls *für Alle* werden, entspringt hieraus als höchste und abschliessende Form der Wirklichkeit die der *Gemeinschaft*, der *thätigen Liebesgemeinschaft*, in welcher Gesinnung, Wille und Thun des Subjects auf das *Schaffen für Andre*, *für Alle* gerichtet ist und aus vollen Zügen zugleich die besondere Art von Seligkeit geniesst, die als Krone des aus dem Seinsprincip folgenden positiven Verwirklichungsdranges, als Gefühl der Selbstbefriedigung in dem höchsten und letzten Endziele dieses Seinsprocesses, erst *das vollendete Sein* heissen kann: die *Seligkeit der Allgemeinschaft*. Auch in ihr kann aber nur von einem *unendlichen Werden* die Rede sein, ja ist ein solches, wie oben (176), so auch hier, durch das Princip selbst gefordert. In ähnlichem Sinne fand Schelling in dem Begriffe der *Liebe*, welche die Trennung der beiden ersten Potenzen aufhebt, den blinden Trieb der ersten in sich zurücktreibt, nur soweit fördert und ausnutzt, als die idealen Forderungen der zweiten, geistigen Potenz zulassen, — er fand darin seine *dritte* Potenz oder das in Wahrheit *Seinsollende*, das *Ziel* des Processes (A³).

180. Wenn sich alle diese Formen der Verwirklichung mit Nothwendigkeit aus dem Seinsprincip ergeben, so muss in einem unvermeidlichen *innern Widerstreit* dieser Formen unter sich die *sacra necessitas* liegen (174 f.), welche *Unheil* erzeugt, aber zugleich in der Nothwendigkeit der *Ueberwindung* dieses Widerstreits im fortgehenden Seinsprocesse die Bürgschaft des *Heils* sich bewähren, die uns schon principiell der Gottesbegriff darbot. Zu jenen

Digitized by Google

Quellen des Widerstreits tritt aber noch die allgemeine Quelle, welche im *Uebergange der Seinspotenz*, des Könnens, zur Thätigkeit liegt und in der Nothwendigkeit, dass die Potenz ihrem Wesen nach zugleich *das zu sein, was sie ist*, nämlich Potenz, also im *Potenzzustande zu beharren* strebt, sowie auch ihr Können ewig *zurückhält*, weil es ein *unendliches* ist, also ein fortwährendes *Ueberwinden* des Potenzzustandes auf alle Weise nöthig macht, einen *innern Kampf*. Ohne allen diesen Widerstreit wäre reine Position, aber sie ist unmöglich, demnach die *Vermeidung* des Widerstreits gleich der Nichtverwirklichung, oder: ohne allen Widerstreit ist, im Begriffe, *reine Position*, und doch, in Wahrheit, zugleich *reine Negation*. Durch den Widerstreit entstehen innere Negationen im Seienden, also *Uebel*, *Schmerzen*, *Unheil*, *böse Tendenzen*; aber nur die Negationen vermitteln die Position in der Wirklichkeit, sie sind der *Weg der Position*, und so sind denn auch die empfundenen Uebel, wie sie in der That *Positives*, *Seinsarten* sind, keineswegs mehr die Negationen selbst — Negationen *können nicht sein* —, sondern bereits die *Reactionen dagegen*, die Negationen der Negation (166); in ihnen selbst kommt die *werdende Position* zu ihrem nach rückwärts gewendeten, den *Kampf* bezeichnenden Ausdruck, der den nach vorwärts gewendeten, den *Sieg* bezeichnenden Ausdruck, den der Seligkeit, verheisst. In diesem Sinne, in dieser Werderichtung, unendlich, muss der Seinsprocess in fortgehender *Verminderung der Intensität des Uebels*, fortgehender *Steigerung des Wohls* charakterisirt sein. Es erübrigt nun nur noch, dass wir diese allgemeine Deduction des scheinbar Unheilvollen in der Welt an den erfahrungsmässigen Beispielen desselben sich bewähren lassen, d. h. den Versuch machen, den wirklichen Weltprocess in *Natur* und *Geschichte* aus den drei Potenzen und ihrem nothwendigen Wechselspiel zu verstehen, wiederum eine der neuschellingschen Lehre tief verwandte Problemstellung: die *Natur- und Geschichtsphilosophie* im Rahmen der Heilslehre.

181. Aus der *Trägheit* der Potenz, ihrem Widerstande gegen die Thätigkeit des Verwirklichungsprocesses überhaupt, werden unmittelbar nur die geringen Missempfindungen hervorgehen, welche die nothwendige Ueberwindung dieses Widerstandes mit sich bringt, und sie werden in der *Gewöhnung* an die entsprechende Thätigkeit früher oder später zur *Lust* umschlagen. Die empfindungslose Natur wird mittelbar durch die gleiche Trägheit Ursache von Missempfindungen in den empfindenden Wesen, und ähnlich die Trägheit auch der empfindenden und bewussten für andre, sofern die einen die Bestimmung haben, von den anderen herangezogen oder benutzt zu werden zu Thätigkeiten, gegen die sie sich zunächst sträuben. Dem todten Material gegenüber ist die *Anstrengung der körperlichen Arbeit*, dem lebendigen gegenüber zugleich die *innere Pein* schwer oder gar nicht erfolgreichen Wollens die Folge hiervon, das Ziel aber auch in diesem Betracht eine Begegnung in der Mitte zwischen unter- und übermässiger Anspannung der Kräfte, einer Mitte, die beiden Theilen nur noch das Gefühl normaler Auswirkung erzeugen kann. Mittelbar aus jenem Widerstande folgen nun aber auch alle diejenigen Uebel, welchen die *fortgehende feste Gewöhnung* an eine *niedere* und *geringere* Thätigkeitsweise zu Grunde liegt, über welche hinaus das geforderte Endziel noch eine Steigerung und weitere Aufschliessung des Innern der Potenz verlangt. Diese Uebel gehören überall den Wesensarten und den Lebensstadien

Digitized by Google

an, in welchen sich aus dem Seinsprocesse noch keine feste Wirklichkeitsweise für das All der zu realisirenden Möglichkeiten ausgesondert hat, sondern welche zu Trägern des fortschreitenden Werdeprocesses bestimmt sind: so zeigt das menschliche Leben in diesem Sinne Widerstand des *sinnlichen* Lebens in seinen Functionen und Trieben gegenüber den *seelischen* (gesellschaftlichen) und *geistigen* (idealen, göttlichen) Zielen, innerhalb des geselligen Lebens Widerstand der *selbstischen* Ausnutzung desselben gegenüber der Pflege des fremden und gemeinsamen Wohls, ferner Widerstand des geselligen gegenüber dem geistigen Leben, aber ebenso auch umgekehrt des höheren gegenüber dem niederen insofern, als die *einseitige* Function des höheren Gebietes einen Widerstand in der Ichpotenz erzeugt gegen die weiter fortgesetzte Betheiligung an den Thätigkeiten der niederen Gebiete, die doch zu der Gesammterfüllung der Bestimmung des Wesens gehören.

182. Weit intensiver nun, schwerer zu überwinden und im Zusammenhange des Heilslebens zu verstehen, sind diejenigen Uebel, welche durch das *Zusammensein der Wesen in ihrer Vereinzelung und Verschiedenheit* entstehen, welche Vereinzelung und Verschiedenheit doch in dem All des Seins unumgänglich bleibt und auch wesentliches Ingrediens der Heilsvollendung ist. Die einseitige, unendliche *Zerstreuungstendenz* (176 f.) könnte nur eine endlose Vielheit von Wesen liefern, welche, ohne sich im eignen Innern zu sammeln, also empfindungs- und bewusstlos, auch keinen Sammelpunct ausserhalb ihrer aufsuchend, also gemeinschaftslos, in einer beständigen *Flucht* und *Vermehrung durch Theilung* (Atomisirung) begriffen sein würden, da aber, wo sie bei solcher Flucht aufeinanderträfen, nur *repulsive* Kräfte bethätigen könnten. Uebel entstünden zwar auf solche Weise nicht, aber auch keine Güter, ein todtes, werthloses Material, das nur als *Mittel* verwerthbar ist für die Ziele der Empfindung (179). Jede solche Verwerthung aber kann nur durch Ueberwindung jener centrifugalen Tendenz geschehen: es müssen Wesen, Kraftcentren *anziehenden* Vermögens hinzutreten, durch welche jene zerstreuten Massen gebändigt, einander und dem Centrum angenähert und zu *Gebilden* vereinigt werden in der Weise, dass sie höheren Wesen dienen können. Sie werden aber fortfahren, ihrer unabänderlichen Seinsweise gemäss, solchem Zwange entgegenzustreben und ihren Tendenzen folgen, in blinder Nothwendigkeit, soweit die beherrschenden höheren Monaden ihnen Raum lassen. Diese höheren sind gleichfalls, unsrer Voraussetzung nach, *in allen Graden der Kraft* verwirklicht. Die empfindenden unter ihnen werden *leiden*, ihre Beherrschung des todten Materials wird *mangelhaft*, ihre höheren Tendenzen werden *verkümmern* in dem Masse, als das Beisammensein der Dinge, wie es aus dem Seinsprocesse sich nothwendig ergibt, ihrer Kraft *überlegene* Gegenwirkungen zuführt. Auf diesem Wege liegen *Krankheit*, *Tod* und die Wirkungen der „*Elemente*", welche „das Gebild aus Menschenhand hassen".

183. Die *sammelnde* Tendenz der Wesen höherer Art wirkt dem zerstreuten Urstoffe gegenüber vor Allem erst eigentlich *körperbildend* durch Attraction, Cohäsion, Affinität, während der *Aether* der Physiker aufgefasst werden kann als der übriggebliebene Rest der zerstreuten, lediglich repulsiven, trägen, aber nicht gravitirenden Masse, welche nur noch dazu taugt, *Bewegungen fortzupflanzen*, aber auch als hierzu unentbehrlich in ihrem Be-

Digitized by Google

stande erhalten werden muss. Der höchste Erfolg jener Körperbildung durch Attraction ist die *Weltkörperbildung;* und so zeigt sich bei ihr nicht nur ein vollkommen durchgeführtes *System concentrischer Kreise*, sondern auch ein abgeschlossener, vollendeter Compromiss zwischen der Centrifugal- und der Centripetaltendenz in der schönen Mitte (181) der *Rotation* und des *Umlaufs*. Es hindert Nichts, die Mittelpuncte hier allenthalben bereits empfindend zu denken, wie Centralmonaden niederster Organismen; Fechner denkt sie wie höchste, Gott nächste Geister, und erneuert hiermit Anschauungen, die dem griechischen Alterthum vollkommen geläufig und von seinen grössten Denkern am energischsten hervorgehoben waren, von Platon und Aristoteles. Sehen wir von solchen Vermuthungen ab, so sind diese sammelnden Thätigkeiten der Körperbildung noch ohne Lust und ohne Schmerz, ohne Uebel, und nur vorbereitend für diejenigen Ziele, welche sich für die auf den Weltkörpern weiterhin entstehenden lebendigen und empfindenden Centren an die Verwerthung des so zusammengehaltenen Materials knüpfen liessen. *Hier* nun entsteht aus solchem Verhältniss die bekannteste Lust und das bekannteste Heer der Uebel: die durch *leibliche, organische Störungen* erzeugten Missempfindungen und Verneinungen des Lebens, die durch Gelingen der begehrten organischen Functionen und Benutzungen der Masse sich ergebenden Lustgefühle und Lebensbejahungen.

184. Aber die *zerstreuende* Tendenz ins Unendliche wirkt auch im *organisch lebendigen* und *empfindenden* Wesen fort, erzeugt hier in ihrem Gelingen neue Lust, neue Uebel durch ihre Gegenwirkung und ihr zerstörendes, blindes oder hier auch oft bewusstes, Walten entgegen den höheren sammelnden Tendenzen. Der *elementarste, einfachste Organismus*, die *Einzelzelle*, entzieht durch ihre eigne Centralgewalt eine kleine Stoffmasse den Wirkungen des Gravitationscentrums derselben und anderen anziehenden und abstossenden Einflüssen der unorganischen Welt; aber das Gesetz der Schwere und all die andern physischen Wirkungsweisen dieser Stoffe leben als *Tendenzen* fort und leisten sonach der *sammelnden* und *bildenden*, aus dem Stoffe Werkzeuge oder Glieder ihres Lebens erzeugenden Tendenz des Zellcentrums Widerstand, der bisweilen durch Uebermacht gelingen wird, im empfindungsfähigen Centrum durch die reagirende Schmerzempfindung aber ein Signal zur *überwindenden Thätigkeit* giebt (180). Aber die zerstreuende, ins Unendliche vereinzelnde, selbständige Realität erzeugende Tendenz waltet auch noch in der Zelle selbst, indem sie vom Centrum aus sich vervielfältigt, die angeeigneten und angebildeten Stoffe den abgespaltenen Centren zutheilt, und so im *Wachsthum* eine, zunächst ohne Grund eines aufhaltenden Princips zu denkende, also unendliche Vermehrung nachbarlich haftender Zellen, in der *Fortpflanzung* in gleicher Weise eine, ohne Hinderniss, unendlich zu denkende Vermehrung selbständiger Zellen und Zellcomplexe erreicht. In dieser Ausbreitung würden an sich ebenso wenig *Uebel* begründet sein, wie in der *Atomisirung* des Stoffs (182), wenn nicht höhere *sammelnde* Tendenzen zu Verwirklichung höherer und umfassenderer Herde von Wohlempfindung nothwendig aus dem Seinsprocesse hervorgingen, welche sich des *organisirten* Stoffes ebenso weiter zu bedienen, ihnen unter neue *Einheiten* zu unterjochen hätten, wie die Zelle sich des unorganisirten bediente. Auf dieser nächsthöheren Stufe wird die sammelnde und *bildende* Tendenz in sichtbarster Weise

Digitized by Google

*gestalt*bildend und *organ*bildend, zunächst noch in mangelhafter, zweifelhafter Vereinigung unter die *eine* Gesammtempfindung eines Individuums — so in der *Pflanze*, und deshalb hier auch mit zweifelhaftem Empfindungsleben überhaupt —, sodann in deutlicherem und endlich deutlichstem Hervortreten dieser individuellen und empfindenden Einheit, Selbständigkeit und fast persönlichen Entwickelung in geregelten Stadien eines *Lebenslaufes* — in der *Thierwelt*. Diese ist so der erste unleugbare Schauplatz von *Lust* und *Schmerz*, und überträgt die Ursachen hiervon auf den *Menschen*, der ihr nach dieser Seite hin zweifellos angehört. Grund des Uebels ist in diesem Gebiete wiederum das *selbständige Fortwirken der angeeigneten Stoffe* und *Fortwuchern und Fortzeugen der angeeigneten oder eingedrungenen Zellen und Zellcomplexe* entgegen der Tendenz einheitlicher, selbstbefriedigender Lebensthätigkeit der höheren Monas, die sich solcher Stoffe und Zellen nur bedienen will zu Mitteln und zweckvoll hergerichteten Werkzeugen. Dazu kommt noch die *schädigende Einwirkung von Aussen* durch die umgebenden selbständig gebliebenen Stoffe und unverarbeitet gebliebenen fremden Organismen, die sogar *nach dem Rechte des Stärkern* die Nachbarorganismen noch wesentlich wie Stoff behandeln, anzueignen suchen, mithin zersetzen, zergliedern, tödten, und zu diesem Zwecke wieder sich geeignete Gliedmassen als Waffen anbilden oder Waffen aus Stoffen auf Vorrath verfertigen. Alle diese *Antagonismen* sind Folgen der zerstreuenden und vereinzelnden Verwirklichung des Seins, die dem *Einzelnen* aufgiebt, seinen Seinswerth zu erhalten durch die umgebenden Mittel, und sich selbst wieder durch *Fortpflanzung* ins Unendliche zu vereinzeln (die sogenannte „Erhaltung der Gattung"), wiederum auf Kosten der *schwächeren* Existenzen.

185. Diese *schwächeren* Existenzen wollen aber *überwunden* sein, fordern also *Kampf*, und sie können durch Menge die *stärkeren* werden, so dass *sie* die zuletzt überwindenden sind. Unsre irdische Erfahrung zeigt uns allenthalben eine solche *Ueberlegenheit der Natur*, d. h. der zerstreuenden Tendenz der niederen Wesen, über die *sammelnde* und *bildende* der höheren, über den sich ihrer bedienenden *Geist*, und diese Ueberlegenheit ist der *Tod*. Der *Kampf* aber, der vorausgeht, ist die Ursache der *Allmählichkeit* in der Folge der Lebensstadien, indem es nur von geringsten Anfängen aus gelingen kann, sich des Stoffes zu bemächtigen, dann ihn zu Gliedern zu verarbeiten, dann diese Glieder beherrschen und verwenden zu lernen, dann über diese Stoffarbeit hinaus den Geist zu *eignem Innenleben* zu befreien, in welchem allein die Ziele als erreichte sich realisiren können, vom vollendeten *Einzeldasein* (Jugend) aus demnächst überzugehen zur Fortsetzung des Vereinzelungsprocesses in der Zeugung, und nach der Zeit des auch hiervon befreiten späteren Innenlebens, das im sittlichen praktischen Wirken sich bethätigt, wovon später zu sprechen ist, die unbrauchbar werdenden angebildeten Stoffe und Zellen ihrer Wiederauflösung entgegengehen zu sehen.

186. Zu der Vereinzelungstendenz an sich, sowie in der Fortpflanzung, gesellt sich nun, da gemeinschaftsfähige, mit einander und für einander empfindende Individuen vorhanden sind, die *Gemeinschaftstendenz* und durchdringt sich mit jener als neue Art der *Sammlung zur Einheit* auf die manchfaltigste Weise (179). Neue, höhere Beseligung; neue Wirkungskräfte, Thätigkeiten, Schöpfungen; höhere Ziele, ja die höchsten, die das abschliessend

Digitized by Google

Seinsollende einschliessen; neue Antagonismen, neue Uebel; neuer Kampf, neue Allmählichkeiten der Entwickelung, neues Unterliegen, endliches Siegen. Das höchste Seinsollende muss ja schon in den ersten Anfängen des Seinsprocesses sich ankündigen: keine der zwei ersten, einander entgegenstrebenden Tendenzen wirkt für sich allein, also wirkt mit ihnen auch die Tendenz auf harmonische, selige Vereinigung, also *Gemeinschaft*. Eine Gemeinschaft ist schon die Gruppirung von Stoffatomen um einen gemeinsamen Anziehungspunct, wie sich am deutlichsten im *Krystall* vor Augen stellt, eine Gemeinschaft bereits höherer Ordnung ist der *Weltkörper*, höchster Ordnung in diesem Gebiete die *Weltsysteme*. Darum liegt es so nahe, den anziehenden, sammelnden Mittelpunct schon hier mit Empfindung zu begaben (Fechner, Lotze, Zöllner), und namentlich im Weltkörper und im Weltsysteme analoge selige und leitende, wissende Geister eingeleibt zu denken, wie die Gottheit im Universum (Fechner, Perty, die Alten), damit die hier offenbar waltende Gemeinschaftbildung bereits ihren *eignen* Zielpunct und *Selbstwerth* habe, und so aus dem Processe der Allverwirklichung möglicher Seins- und Zielstufen leicht erklärbar sei. Sonst blieben Fragen offen, wie: warum diesen Umweg der Körper- und Weltkörperbildung, um erst dann, bei den Bewohnern der Weltkörper, zu empfindenden Wesen, zu verwertheten und genossenen Zielen zu gelangen? — warum nicht dann den atomisirten Stoff ohne Weiteres zur Verfügung stellen, damit die geistigen Wesen ihn zweckvoll sich anbildeten? — Aber in den Gemeinschaften, in welchen der Stoff nur *dienend* sich anfügt einer herrschend geniessenden Monas, ist die Idee der Gemeinschaft noch nicht voll verwirklicht: dies setzt voraus ebenbürtige, sich gleichgestellte, und *beiderseits* empfindende Wesen, die *für einander* zu leben vermögen. Deutlich konnte solches erst in der Thierwelt beginnen, in der *Menschenwelt* zuerst ist solches Leben wahrhaft heimisch und Wesensaufgabe.

187. Schon die *Trägheit* (181) brachte mit sich, dass dem Einzelwesen, das die Fähigkeit zur wahren, austauschenden Gemeinschaft in sich trägt, das Eingehen dieser nur mühsam und allmählich, seinen Widerstand bekämpfend, abzuringen ist. Es ist im Thier wohl dazu gelangt, fortzeugend Einzelwesen gleicher Art zu schaffen und in deren Ernährung, Aufziehung, Beschützung, Anleitung, sowie im Zusammenleben der Aeltern bereitet sich hier ein Leben in Gemeinschaftszwecken und in geselliger Freude, ja aufopfernder Liebe vor; aber *thierisch* ist wesentlich noch die Auffassung der Gemeinschaft als *Benutzung* des Anderen für eigne Lust. Das *Verharren* auf dieser Stufe wird so im Menschen die Form sein, in der sein Trägheitswiderstand das Gemeinschaftsleben hindert, so weit er nicht noch tiefer zurückbleibt oder sinkt. Andre Uebel des Widerstreits erwachsen aus der *Durchkreuzung* der gemeinschaftsuchenden Tendenzen nahelebender Menschen, und es kostet ein allmähliches Hervorbilden und Erkämpfen fester *Schranken des Rechts*, deren Wollen zuletzt zur *freien Gesinnung* wird, — jene *Mitte* (181, 183) wird so erreicht, in welcher der Widerstand überwunden und der Punct gefunden ist von beseligender Vereinigung der Einzel- und Gemeinschaftstendenz. Dasselbe gilt von jenen Durchkreuzungen, welchen die auf gleichem Weltkörper Lebenden zunächst entgegengehen in der *Aneignung der Naturmittel zu Gemeinschaftszwecken*. Durch Kriege zum Weltfrieden!

Digitized by Google

Durch Vergehungen, Uebergriffe, Verbrechen und Streit zum allgewollten und gern erhaltenen Rechtszustande und zu *gegenseitig fördernder Liebesgemeinschaft!* Auch schafft Widerstände und Schwierigkeiten gegen solches Gemeinschaftsleben die fortgehende Tendenz auf endlose Vereinzelung: die Menge der entstehenden Einzelwesen wird hinderlich der Durchführung der Gemeinschaftsgüter, der Bedarf droht die Mittel zu übersteigen, die Theilung der Arbeit lässt Arbeitskräfte und Talente ohne die dem Einzelwesen entsprechende, beseligende Auswirkung und lässt unverwirklicht, was doch die Fülle des Schönen zu ergänzen und zu erhöhen bestimmt ist. Widerstände und Kämpfe entstehen endlich aus der immer neu entstehenden Welt *niederer Lebens- und Gemeinschaftsstufen*, die den höheren, vollendeteren, das Dasein verkümmern, Thiere und Menschen, und nur zu niederer Verwendung im Gesammtleben brauchbar bleiben. *Entsagungen, Beschränkungen*, die endlich zu Selbstbeschränkungen in der *Gesinnung* werden, führen auch hier zum Ziel.

188. Die höchste Gemeinschaft und das absolute Heilsziel ist die *Lebensgemeinschaft mit Gott* (49). Schon der Menschengeist sucht das *Göttliche* im *Erkennen*, im Anschauen und Fühlen des *Schönen*, im Wollen des unbedingt *Guten*, in der Schliessung von Gemeinschaften in gleichem Fühlen und Ausleben solchen göttlichen Seins und des Vereintseins darin; schon die Menschenseele auf Erden erlebt das volle Heil der Gottesgemeinschaft in ihrem *religiösen* Leben. Aber fast ist für den Menschen dieses Hinaufreichen so schwach und nur vorbereitend, wie für das Thier das Hinaufreichen zum Geselligen (186). Man ist versucht, zu denken, im Menschengeschlechte bereite sich auch nur ein höheres, geistigeres, göttlicheres Geschlecht vor, dem die einst besser geartete Menschheit dienstbar gemacht und immer besser zugeeignet und angebildet sein werde, ähnlich wie uns die Thierwelt, und dann in Frieden, ohne Schmerzen, wenn auch nicht ohne Tod, der dann in seliger Euthanasie ein wohlgeführtes Leben beschlösse. Aber dass wir das *volle Heil*, die ewige Gottesgemeinschaft, zu denken, vorzufühlen, zu wollen vermögen, dies deutet auf einen Wesenskeim höchster Art, der uns über die im Momente allein lebenden, zeitlebigen Wesen erhebt, und dessen unausgewirktes Können unverstanden bliebe in einem Seinsprocesse, dessen Ziel eben diese Auswirkung höchster Realitätsart sein sollte. Jedesfalls aber vollendet sich das Heil in *gottdurchdrungenen ewigen Geistern*, und in uns, soweit wir diesen gleichen — in der *Gemeinschaft dieser Geister unter sich und in Gott*, dem eigentlichen, vollendeten *Reiche Gottes*. In dem Aufsteigen zu diesem Endziele müssen sich die Widerstände und Uebel verringern, die entgegenstehenden Potenzen aufzehren: nur die sich nothwendig *fortsetzende* unendliche Erzeugung alles Niederen erneuert den Kampf zu immer gleichem Siege. So wird es denn schon ewig gegeben haben und wird ewig geben ein *Reich aller Seinsweisen*, ins Unendliche abgestuft, ins Unendliche sich mehrend, in welchem das Gottesreich vollen Heils *in ewigem Werden* steht und *ewig schon ist*.

189. Noch manche Frage drängt sich auf. Warum denn nicht ein allenthalben *seliges* Reich aller Seinsweisen sogleich aus Gott, ewig aus Gott fliessend, da doch Gott Heilsmacht und Heilswille ist? Und wie reimen sich die Beschränkungen, Entsagungen, Zurückdrängungen niederen Seins und seiner Vermehrung, von uns gefordert als Mittel zum Zweck (187 u. ö.), mit der *Allverwirklichung?* Und wie das unausgeglichene, ohne Ziel für das leidende

Digitized by Google

Wesen, nur von höheren Wesen benutzte Leiden des Thiers, vielleicht auch niederer Menschen, mit dem *absoluten* Ziele des Heils? Wir finden nur den Einen Quell für Antworten auf derlei Fragen, den uns jene *sacra necessitas* öffnete (174 f.): die Nothwendigkeit selbst, die logische, unvermeidliche, mit welcher das Seinsprincip, die allgemeine Seinspotenz, ins Unendliche die Verwirklichung des in ihr eingeschlossenen Inhalts fordert und betreibt, setzt *innere Widerstreite* im Innern dieses Seinsprocesses selbst, die dann aber auch ausgeglichen werden *müssen*, in Kraft eben derselben logischen Nothwendigkeit, die allenthalben nur im *Positiven*, im *Sein*, niemals in einem realisirten Nichtsein oder seiner Empfindung, dem Leiden, ihre Erfüllung finden kann; und die Ausgleichung wird immer geschehen müssen durch Bevorzugung der *höheren, volleren Realität* auf Kosten der niederen, geringeren, wenn die unendliche Ausbreitung und Bejahung der letzteren die der ersteren hindern, vereiteln würden. Aber sind nicht dann doch *Verneinungen* des Seins an gar vielen, ja unendlichen Stellen realisirt? So lange wir uns in jedem Einzelseienden, in jeder Monas die *Unendlichkeit* der Potenz denken, und mithin ein fortgehendes *Gegenstreben* gegen die Einschränkung, so lange bleibt freilich eine Negation verwirklicht. Aber denken wir uns, dass die Potenzen selbst durch Nichtbethätigung sich mindern, dass ihnen während dessen die Kräfte irgendwie entzogen werden, durch höhere, durch Nachbarpotenzen, dass so allmählich ihr eignes Wollen und Trachten ganz aufgeht in der Realisirung des ihnen im letzten, harmonischen Gottesreiche zuzuweisenden Wirklichkeitsbereiches, so schwindet die Negation und wird Position, wie sie z. B. in dem sterbenden niederen Thier schwindet und ebenso in dem sich durch Zertheilung, wie die Zelle, fortpflanzenden niederen Thier, indem das positive, selbständige Dasein der Theile, die niemals vergehen können, stets übrig bleibt. Je näher das Thier dem Menschen, je mehr es ein über den Moment übergreifendes persönliches Gesammtempfinden, ein „Ich", zu besitzen scheint, um so mehr möchten wir ihm ein Uebergehen zu einer höheren Realitätsform, wie dem Menschen, gönnen. Vielleicht momentan, im Augenblicke des Todes? — da ja die Zeitlänge sich für das Subject traumartig ausdehnt, wie im Traume eine Secunde hinreicht, um uns lange, lange Reihen von Erlebnissen vorzuführen, uns viele Stunden und Tage bewussten Daseins empfindbar zu machen? — Wir werden in diesen Fragen nie über allgemeine Gesichtspuncte hinauskommen, deren Verfolgung ins Einzelne immer neue Räthsel aufgiebt.

190. Die wichtigste Schwierigkeit gegen diese Theodicee wird seitens einer *Gotteslehre* erhoben werden, welche den Begriff jener *sacra necessitas* für Gott überhaupt aufheben will. Sie wird vielleicht aus dem Seinsprincip *zuerst* mit logischer Nothwendigkeit einen *Liebeswillen* ableiten, durch dessen *einzige* Causalität nunmehr die Welt entstünde, und dessen Thätigkeit *sogleich* die Beschränkungen einführte, die wir erst an das Ende eines leidenvollen Processes setzten. Aber giebt denn die Welt, die wir kennen, erfahrungsmässig nicht vielmehr *unserem* Bilde des Weltprocesses Recht? Jene Gotteslehre muss also eine *gegen*göttliche Macht, zwar von Gott gewollt oder zugelassen um des letzten Siegs und erhöhter Güter willen, zu Hilfe nehmen, heisse sie nun „Freiheit" oder „Satan" (150—160), und stellt hiermit ihren Gott doch unter die *Nothwendigkeit*, dass, wenn er das Gute und Beste schaffen

Digitized by Google

will, er dies nicht anders *kann* als so, dass er die Freiheit oder den Satan, das mögliche und frei entstehende oder das nothwendige Uebel und Böse, gewähren lässt und nur allmählich bändigt. Was hier als *Widerspruch* in eine von Haus aus anders intendirte Gotteslehre sich eindrängt, das ergiebt sich aus *unsrem* Gottesbegriffe direct und unbemäntelt, jedoch zugleich, wie wir hoffen, ohne jene *Causalität des Liebewillens* zu negiren oder zu schmälern, und ohne einen principiellen Dualismus zuzulassen. Vielmehr aus dem streng *einheitlichen* Gottesbegriffe als der *unendlichen, nothwendig sich verwirklichenden Seinspotenz* ergiebt sich uns die *Liebes- und Heilscausalität*, die zu dem *Endziele* der vollsten Position des Allseienden und Allseligen drängt, und zugleich die *Allverwirklichung* des Möglichen ins Unendliche in allen seinen Arten und Stufen, hiermit die Antagonismen beider Strömungen und ebenso der Antagonismus der Verwirklichung überhaupt gegen die zurückhaltende Potentialität, aus der sie schöpft und sich emporhebt. Ist dies nicht das letzte Wort der Theodicee, — so gewiss ein Schritt weiter und ein Faden für das weiterspinnende Denken der Zukunft.

---

191. Ein *dritter* Theil ergiebt sich für unsre Glaubenslehre (83) durch den Blick auf die *Zukunft* aus der Frage nach den *Wegen zur Heilsvollendung*. Der erste Theil lehrte uns in Gott den Urquell und das Endziel zugleich in ihrer Einheit kennen; der zweite Theil setzte dieser Einheit die Gegenmächte des Heils entgegen und lehrte sie uns als Stützpuncte und Mittel der Heilsverwirklichung verstehen, Natur- und Geschichtsprocesse verfolgend bis herab zu unsrem *gegenwärtigen* Zustande. „Was sollen wir thun, dass wir selig werden?“ und „was wird folgen in der weiteren Gestaltung der Heilswege von jetzt an?“ — das sind die weiteren Fragen, für welche der *Heilsglaube* zur Unterdrückung des das Heilsgefühl selbst untergrabenden *Zweifels* (77 ff.) möglichst gewisse Antwort sucht. Indessen sind *eschatologische* Gedanken schon herangezogen worden und nothwendig gewesen, um die Probleme des zweiten Theiles zu lösen: die gegengöttlichen Mächte liessen sich nur verstehen im Heilsprocesse durch Vorausnahme der *Zukunft*, die durch sie erreicht werden soll und wird. Diese Erreichung ist hiernach aber an *Wirkungen* geknüpft, welche auch von *uns jetzigen Menschen* ausgehen, von uns, die wir zunächst nach *unsrem* Heile frugen; es handelt sich also jetzt darum, die allgemeinen *Linien des Werdeprocesses* zu zeichnen, der *aus unsrem Mitwirken* und *unsrem eignen jetzigen Sein* hervor sich ausstreckt nach jener fernen eschatologischen Zukunft, und daraus *Aufgaben* unseres Arbeitens für das Heil, sowie *Folgen* dieses Arbeitens *für uns selbst* (gewöhnlich unter den Titel „Vergeltung“ oder „Lohn und Strafe“ gebracht) abzuleiten. Wir hatten sonach die drei Theile so zu scheiden:

1) Von der Bürgschaft des Heils in *Gott*;
2) Von der Möglichkeit des Heils gegenüber der *Welt*;
3) Von dem Werden des Heils im und durch den *Menschen*.

192. Die Voraussetzung für diesen Abschnitt der Glaubenslehre ist ein bestimmter Punct *gegenwärtiger Weltentwickelung*, auf welchem gewissen selbstbewussten und empfindungsfähigen Wesen, wie uns Menschen, zwar das *Heilsbedürfniss* aufgegangen ist, aber zugleich auch das *Bewusstsein man-*

Digitized by Google

gelnder Heilserfüllung in der Gegenwart, so dass die Frage nach den *Werdeformen* des Heils entsteht, nachdem man im Gottesglauben und der daraus fliessenden allgemeinen Weltanschauung den Heilsglauben überhaupt begründet gefunden. Das Heilsbedürfniss aber sowohl, als auch das Vermissen des gegenwärtigen Heils, kann nur entstehen aus einer *Voranschauung und Vorempfindung* des Heils, aus dem *Heilsideal*, das als ein denkbares und erwünschtes den inneren Sinn erfüllt. Nehmen wir hiervon die niedrigste, sinnlichste Form an, die des Wunsches, sich *stets und in Ewigkeit vollkommen wohl* zu fühlen, wobei immerhin nur an selbstische und leibliche Lustempfindungen, an ein Paradies des Schlaraffenlebens, wie im Garten Eden, *mit* den Thieren und in der Hauptsache auch *gleich* den Thieren, gedacht sein möge: so ist doch darin schon der Gedanke des *Unbedingten*, *Unendlichen*, *Ewigen*, *Absoluten* enthalten, ein göttlicher Keim, der die Fähigkeit weiterer Entfaltung verräth, und auch sehr leicht und bald diese Entfaltung beginnt, indem er wenigstens sporadisch sich zu der Sehnsucht steigert: möchte es doch *allen* Wesen wohl gehen, möchte es doch keine Uebel, keinen Tod geben, möchte doch ein ewiger Friede herrschen! Von hier ist die Erhebung zu *höheren Gütern* nahe: möchte kein Hass mehr sein, allenthalben Liebe, Freude der Gemeinsamkeit, inniges sich Verstehen, Mitfühlen, — möchte jedes Schönheitsideal erreichbar, jede Erkenntnissehnsucht zu stillen, möchte das Wachsen und Erfinden im Beherrschen der Natur unendlich sein! — möchten Alle ewig *in Gott leben*!

Der du von dem *Himmel* bist,
Alles Leid und Schmerzen stillest,
Den, der doppelt elend ist,
Doppelt mit Erquickung füllest,
— — *Süsser Friede*,
Komm, ach komm in meine Brust!

193. Es erweist sich auf diese Weise das *Heilsbedürfniss* bereits als ein *Heilsbesitz*, aber als ein keimartiger, und nur eben deshalb entsteht und kann entstehen jenes *Heilsideal*, jene Vorahnung des Heils, weil der das Heil erzeugende und zur Empfindung bringende Factor, also die Heilspotenz selbst, die *Potenz des Unendlichen und Unbedingten*, in uns vorhanden ist. Sie regt sich auf niederster Stufe lediglich dadurch, dass der *Gedanke* des möglicherweise Unendlichen, Ewigen, Absoluten sich ansetzt an eine gewöhnliche, endliche, reale Lustempfindung und mit ihr den Wunsch erzeugt nach einer ungeschmälerten und ewigen Dauer dieser Empfindung. Allein diesem kühlen Gedankenwunsche entsteigt alsbald auch ein *Gefühl*, ein *Sehnen*, das sich ins Unendliche streckt, und in dem selbst schon in verschwommener Weise Wonnen empfunden werden, wie aus der Unendlichkeit, Ewigkeit, aus Gott in uns hineinragend, oder uns in diese Heilsquellen gleichsam auflösend, zum Zeichen, dass wir es hier in der That nicht mit einer blossen Gedankenmöglichkeit, sondern mit einer realen, empfindbaren Macht zu thun haben, die in unserm Inneren die Schwingen ihres Wachsthums entfalten möchte. Ueberdies möchte klar sein, dass eine sogenannte „blosse Gedankenmöglichkeit" ein Unding ist; sie ist doch selbst auch eine *psychische Realität*, ein wirkliches *Sein und Werden* in uns, mit ihrem bestimmten *Inhalte*, und dieser Inhalt ist hier in den Begriffen „Unendliches, Ewiges, Absolutes" aus-

Digitized by Google

gedrückt, die wir gar nicht zu denken vermöchten, wenn nicht ihr Inhalt, soweit sie es zu ihrem Zustandekommen eben verlangen, in uns real wäre. Alle Form der Realität aber ist irgendwie *Thätigkeit*, *Umsetzung von Vermögen in Wirken*, deren ersten Anfang oder ersten Grad wir überall ein *Wollen* nennen dürfen. Das *Heilsbedürfniss* ist hiernach, indem es *Keimbesitz des Heiles selbst* ist, nichts Anderes als *Heilspotenz, die sich als Wollen zu verwirklichen anfängt.* Wer es *sucht*, der *hat* es schon, und „wer da *hat*, dem wird gegeben, dass er die Fülle habe". „Suchet, so werdet ihr finden; bittet, so wird euch gegeben; klopfet an, so wird euch aufgethan". „Selig sind die *Armen* am Geiste (vielleicht die *Bettler um den Geist:* πτωχοὶ τῷ πνεύματι, הַדּוֹרְשִׁים לָרוּחַ) — selig die *Trauernden*, — selig die nach Gerechtigkeit *Hungernden* und *Dürstenden*". „*Trachtet* am ersten nach dem Reiche Gottes und nach der Gerechtigkeit, und dies alles wird euch zufallen". Der *Eros*, der die Unsterblichkeit uns erwerbende Trieb nach dem Göttlichen bei Platon, ist nach dem bekannten Mythus des Symposion in der *Armuth*, im *Mangel* (πενία), als seiner demüthigen, magdartigen Mutter, erzeugt, der sich die *Fülle*, *Erfüllung* (πόρος) bei einem Feste der Götter ehelich gesellte: so entsprang der Eros, der schon der Heilskeim, die Heilsfülle in unentwickelter Gestalt selbst ist, als ein *Streben* aus dem Bedürfniss nach der entfalteten Heilsfülle. „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen." Er ist im Grunde schon dadurch „gerettet vom Bösen" und es besteht auch Hoffnung, dass er an der „Liebe von Oben" theilnehmen wird, wodurch das vollentfaltete Heil, das „herzliche Willkommen der seligen Schaaren", sich ihm erschliesst.

194. Indessen ist die *unentwickelte* Gestalt dieses primitiven Heilsbesitzes, sogar als blosse Ausdehnung ins *Unendliche* noch an sinnlichen Egoismus geknüpft, zugleich die Ursache, dass dieser Besitz zunächst nur in Form des *Bedürfnisses* zum Bewusstsein kommt, zumal das zweite Moment, das *Bewusstsein des Mangels*, die *Erfahrungen des Gegentheils*, am eigenen und an fremdem Leben, nicht ausbleiben können (192). Der Besitz des *Ideals*, obwohl thatsächlich schon realer Heilskeim, wird sonach keineswegs zunächst in diesem Sinne empfunden, genossen, ergriffen, erzeugt vielmehr zuerst *Verzweiflung am Heil.* Glücklicher erscheinen jetzt dem Heilsbedürftigen diejenigen Geschöpfe, welche nur im *Augenblicke*, im *Endlichen* leben, deshalb einer ungestillten Sehnsucht nicht fähig sind und zur Vergleichung zwischen Momenten des Leidens und Momenten der Lust, zumal zwischen Ideal und Wirklichkeit, nicht gelangen. Ja, es kann als eine Grausamkeit erscheinen, dass den scheinbar höchsten, vollendetsten, göttlichsten Creaturen eine Fähigkeit eingeboren ist, Besseres, ja Unendliches, Vollkommenes, zu *denken* und zu *ersehnen*, ohne die Fähigkeit, es zu erreichen, ein Licht, das nur den Zweck zu haben scheint, das Elend der Finsterniss zu deutlichem Bewusstsein zu bringen. Strauss meint, der *Pessimismus* beweise selbst sein Gegentheil; denn um die Welt *schlecht* finden zu können, müsse in uns das *Bessere* so mächtig sein, dass wir zu solcher Kritik des Bestehenden fähig werden. In der That, es wäre das Aeusserste, was eine pessimistische Weltauffassung denken oder ein Höllengott schaffen könnte, wenn den fühlendsten und bewusstesten Wesen das *Ideal* zugänglich gemacht wäre, nur um desto schwerer und bitterer seinen Nichtbesitz empfinden zu lassen.

Digitized by Google

195. Die *Theodicee* des vorigen Abschnitts nun lehrt die *Erfahrungen des Unheils* auffassen als *Entwickelungsstadien des Heils.* Es gilt hiervon die Anwendung zu machen auf den *gegenwärtigen Zustand* des Heilsbedürftigen und seiner Weltumgebung. Das Erste war, dass wir im *Heilsbedürfniss* selbst schon das *Keimstadium* des sich entwickelnden Heiles erkannten. Es fragt sich, wie die *Weiterentwickelung dieses Keimes* zu denken sei: so wird die sogenannte *Heilsordnung (ordo salutis)* zum Gegenstand der Glaubenslehre. Ist nun dem gegenwärtigen Weltstande gegenüber das Heilsbedürfniss zunächst Quelle der *Verzweiflung* am Heil (194), so ist das nächste Stadium der Entwickelung nothwendig der hergestellte *Glaube* ans Heil, dem *alle* noch fernere Weiterentwickelung *zukünftig* ist. Dies ergiebt sich auch aus dem Begriffe jenes *Strebens, Suchens, Wollens* (193), worin wir die Realitätsform des keimartigen Heilsbesitzes oder gleichsam die Heilswurzel erkannten; diese Begriffe schliessen die *Erwartung des Erreichens* ein in Bezug auf das, was erstrebt, gesucht, gewollt ist; eben diese Erwartung ist *Glaube, Heilsglaube.*

196. Wenn die Anlage für das Unendliche sich im Menschen ungehemmt entwickelt, und nicht Erfahrungen scheinbaren Unheils, Zweifel und Verzweiflung erzeugend, entgegentreten, ist ein *instinctiver Heilsglaube* der natürliche Begleiter der Entwickelung jener Anlage, ebenso wie eine fröhliche Zuversichtlichkeit die natürliche Stimmung des gesunden Kindes. Dieser *Paradieses-* oder *Unschulds*stand des Glaubens ist die Gefühls- und Bewusstseinsspiegelung jener sich entwickelnden unendlichen oder göttlichen Anlage selbst: ihr Vorhandensein macht sich geltend als *Trieb* zur Auswirkung, zur heilvollen Entfaltung, mithin auch als *Glaube ans Gelingen*, Glaube an die *Macht* der göttlichen Potenz zu ihrer Selbstverwirklichung. So *offenbart* sich Gott als Heilsmacht zunächst *unmittelbar* in der Menschenseele, anfänglich verhüllt in dem noch nicht verstandenen Gesammtgefühle *unendlichen* Vermögens, Sehnens, Glücks, das dem sich klärenden Bewusstsein allmählich sich auseinanderlegt in ein unmittelbares Ergreifen der unendlichen Daseinsquelle und Heilsmacht, also *Gottes*, dem hiernach alles Sein als geschöpflicher Ausfluss unterzuordnen ist, und in das Unterordnen seiner selbst als des endlichen Gefässes und Ortes solcher Offenbarung, Gnade, creatürlichen Beseligung. Jenes anfängliche Gesammtgefühl meinen die Worte des Dichters:

Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn' es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!

Dasselbe Gesammtgefühl zeigt die reflectirende Zerlegung dieses Gefühls im Vorhergehenden auf:

Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Fasst und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen, freundlich blinkend,
Ewige Sterne nicht herauf?

Digitized by Google

197. Eine solche *paradiesische Uroffenbarung* kann aber nicht als dauernder ursprünglicher Zustand angenommen werden. Denn noch ehe die Reflexion das Gesammtgefühl des gesunden Lebenstriebes, der ins Unendliche strebt, auf eine göttliche Heilsmacht zu deuten vermag, sind die Gegenerfahrungen *unheilvoller Naturgewalt* und *feindlicher Nachbarcreaturen* wirksam geworden. Leicht kann jetzt ein Glaube an unbesiegliche, unendliche Unheilsmächte den Heilsglauben verdrängen, oder wenigstens ein Glaube an opfervolle Heilswege, vielleicht alles Leben, alle Realität verneinend, durch die allein es gelingen könne, jenen Gegenmächten zu entrinnen. Wie manchfaltig sich Phantasie und Reflexion von hier aus theilen, zersplittern können, mit einem Reiche manchfaltiger positiver und negativer, sich befehdender, verbündender, selbständiger und doch wieder durch höchste Gottheiten beherrschter Götter sich bevölkern, ist hier nicht zu verfolgen. Das Ende jedes *Dualismus* ist der Glaube an die *Absolutheit*, also *Einheit*, der Heilsmacht eines ethischen Vernunftgeistes, wie unsre vorherigen Abschnitte solchen Glauben rechtfertigten. Unbesiegte Zweifel, die weder dem instinctiven Gefühle jener von Haus aus sich regenden göttlichen Potenz im eignen Innern (196), noch der höheren Kraft dieses Gefühls in stärkeren, den Gegensatz stets siegreich überwindenden Offenbarungsträgern *(Propheten, Religionsstiftern)* weichen wollen, rufen die *logische, wissenschaftliche* Rechtfertigung hervor, durch die der Glaube sich zum *Wissen* zu erheben strebt.

198. Aber auch der gesichertste Glaube, das reifste Erkennen Gottes lässt den *Gegensatz* zurück, in welchem *gegenwärtiges* Unheil und widergöttliches Dasein und Geschehen zu dem gottgewollten Heile steht, an dessen *Zukunft* wir glauben. Auch uns bleibt nur übrig, solches Gegenwärtige als unvermeidlichen Durchgangspunct aufzufassen und im *siegreichen Kampfe dagegen* den Heilsweg zu sehen. So führt denn der Heilsglaube nothwendig weiter zur *Heilsarbeit*, welche es nun wieder uns auferlegt, den Glauben und das Erkennen in Bezug auf die *Bedingungen* und *Mittel* speciell auszubilden, unter welchen und durch welche die Heilsarbeit gelingen wird *(ordo, oeconomia salutis)*. Nun zeigte die von uns gewonnene Weltanschauung zwar in der Ferne eine Vollendung des Heils, eine *allbeseligte Gottesgemeinschaft*, aber sie enthielt zugleich für alle Ewigkeit *alle Wesensarten*, die aus der Unendlichkeit möglichen Seins unvermeidlich folgen und zugleich als unerschöpflich wechselreiche Objecte und Thätigkeitssphären, Darstellungs- und Genussmittel, die Unendlichkeit heilvollen Lebens Anderer constituiren; ja wir mussten darunter auch *vergängliche*, zeitlebige, nicht immer beglückte, als Mittel verwendete, nur der Barmherzigkeit empfohlene, vielleicht im Todesmomente noch beseligte Wesen denken, wie ihre Annahme durch die Existenz der *Thierwelt* so nahe gelegt ist (187—189). Der Heilsglaube und mit ihm die Heilsarbeit steht also unter einer Beschränkung, welche durch *Anlage und Bestimmung* der Wesen in ihrer Verschiedenheit gegeben ist: der einen zur Empfindungs- und Bewusstlosigkeit, anderer zu momentanen Gefühlen der Lust und Unlust, beider zu Mitteln des Heilslebens der höheren, nur eines letzten Theils zu wahrem, in Erinnerung und Hoffnung das ganze Leben *persönlich* zusammenfassenden Heilsgefühl. Hierdurch wird der Glaube an *Berufung* und *Erwählung* (*vocatio, praedestinatio*) zum Bestandtheile des Heilsglaubens, wie dieser in der Heilsordnung gefasst ist.

Digitized by Google

199. Der das All des Heils zum Ziel setzende Gotteswille schliesst nothwendig die *Allheit der Berufung* ein, sofern wir dabei zugleich im Interesse der Allverwirklichung des möglichen Seins an die Verschiedenheit der *Stufen* denken, in welchen sich das *Heil*, auch als *endliches* und in eine bestimmte Sphäre *eingeschränktes* Heil, zu verwirklichen hat. Denn Heil ist zunächst jeder *gesunde Zustand* eines Wesens, in welchem es seine Kraftanlagen zu eigner Befriedigung verwirklicht. Da sich durch das All dieser Grade die Welt der Anschauung, des Verkehrs, der Benutzung, des Wissens, Fühlens, Wollens für die des unendlichen Heiles fähigen höheren Wesen bereichert, haben wir nicht nöthig, die Berufung und Bestimmung einer endlosen Vielheit von Wesen zu einem so eingeschränkten Heil schon für eine Folge jener *sacra necessitas* zu halten, die der Erreichung des göttlichen Ziels entgegensteht (175): auch Leibnitzens Theodicee lehrte die Verschiedenheit und deshalb Eingeschränktheit der einzelnen Monaden als *direct* von Gott gewollt betrachten. Allein dass mit solcher Einschränkung, Endlichkeit und Zeitlebigkeit Schmerzen, Seelenleiden der Entbehrung und Enttäuschung, bittrer Tod und schwer empfundene Trennung verbunden sind, dies konnte aus dem göttlichen Heilswillen nicht direct verstanden werden. Deshalb war es nöthig, diese Zustände als *Durchgangspuncte* aufzufassen, Durchgangspuncte entweder im *Weltprocesse*, so dass frühere momentane Leiden zeitlebiger Wesen als unvermeidlich in den Kauf zu nehmen waren, um das Endziel zu erreichen, oder Durchgangspuncte im *Einzelleben*, so dass diesem eine Ueberdauerung des Leidenszustandes und auf irgend eine Weise eine Versöhnung und ein Heilsabschluss des Daseins in Aussicht gestellt ward. Letzteres ist denkbar nur bei *persönlichem Selbstbewusstsein*, welches die vergangenen Lebens- und Leidensmomente als Erlebnisse und Bestandtheile des *mit sich identischen Selbst*, welches auch die spätere Ausgleichung, Versöhnung und Einsicht in den Heilszweck in sich erfährt, aufzufassen vermag. Hieraus folgt, dass für *unpersönliche*, nur den *Moment* empfindende Wesen, welche doch ebenfalls zur Allverwirklichung gefordert waren, nur übrig bleibt, *Durchgangspuncte im Weltprocesse* zu sein. Wollte man um der Theodicee willen auch *Unsterblichkeit der Thiere* fordern, so würde man Etwas verlangen, was in der Realisirung gar nicht das wäre, was gewollt war; denn in einem Lebensmomente nach dem Tode würde die Thierseele doch nur *sich selbst* als *diesen* Moment erlebendes Subject empfinden, die Continuität zwischen dem Jetzt und dem Einst wäre nicht gewusst, nicht gefühlt, also auch keine Ausgleichung, keine Versöhnung für das Leiden, und würde diese *persönliche Identität* der Thierseele nachträglich verliehen, so wäre sie dann erst recht nicht mehr dieselbe, die früher lebte, und könnte nicht plötzlich nach rückwärts das Erlebte in sich *als eignes* auffassen. Die auf solche Weise entstehende Quasi-Erinnerung würde nur den Inhalt haben: „ich erkenne jetzt durch wunderbare innere Erleuchtung, dass einst ein Wesen lebte mit den und den Zuständen, und dass *ich* dieses Wesen war". Wozu dies? Früheres Leiden wird dadurch nicht ausgeglichen, denn es ist seiner Zeit nicht als Benachtheiligung eines persönlichen Ziels empfunden, und ein Bedürfniss des Ausgleichs ist in der Erinnerung nicht fortgeführt worden; es würde dies alles erst jetzt, nach dem Tode, nacherschaffen, um doch in demselben Momente wieder aufgehoben, in Seligkeit versöhnt zu werden, und niemals würde diese späte

Digitized by Google

Identification den gleichen Werth mit alter Erinnerung erreichen. Es bleibt sonach für *empfindungsfähige, zeitlebige Wesen* nur die Ausgleichung *im Weltprocesse* gefordert, aber nicht nur so, dass ihre Leiden uns *Andern* verständlich und *wir* damit versöhnt werden, sondern so, dass die Weiterentwickelung des allgemeinen Heilszustandes dahin führt, in jenen Wesen die *innere Selbstbeschränkung* zu erzeugen, die ihnen die augenblickliche beschränkte Lust vollgiltig macht, und *zwischen* ihnen die Beschränkung, die ihnen Leiden erspart *(Barmherzigkeit)*, sowie endlich, soweit denkbar, ihren Tod zur *Euthanasie* zu gestalten, — wo aber solches Bestreben fruchtlos erscheint, die *Fortzeugung solcher Geschlechter aufzuheben.*

200. Wir haben hierbei an die Thiere erinnert. Nun aber entsteht die grosse Frage: was nennen wir *Thier?* was nennen wir *Mensch?* wo ziehen wir die Grenze der zum *ewigen* Heil berufenen Wesen? und giebt es nicht auch hier Mittelstufen? — Fortdauer über den irdischen Tod hinaus, ohne Ewigkeit? Auch wer nicht an die Stetigkeit der Uebergänge zwischen Thier- und Menschenwelt glaubt, geschweige an die Herkunft des Menschen vom Thier, muss es zunächst willkürlich und kühn nennen, einen naturwissenschaftlich sich darbietenden, auf den niedersten Stufen innerlich sehr geringen, äusserlich ganz unbedeutsamen Unterschied in der Heilsfrage sogleich für den *unendlichen* Unterschied zwischen zeitlebig und ewig, zwischen Mittel oder Durchgangspunct und gottgeeintem, gottgleichem Zielleben, zu verwerthen. Dazu kommt, dass sich diese Betrachtung *in den Lebenslauf des Menschen selbst* hineinzieht, der als kleinstes Kind thierartig, als Embryo pflanzenartig, als Ei protistenartig erscheint, als Frühgeburt auch von den Gläubigsten nur bei Lebensfähigkeit als Mensch geachtet, als Abortus der ersten Monate aber gleich anderem Unrath dem Abort überwiesen wird. Hier zeigt sich denn deutlich die *Berufungs*lehre als *Erwählungs*lehre, was sie im Grunde schon gegenüber der Thierwelt war, und es fragt sich dann nur noch, ob die Erwählung oder Prädestination auch noch im Kreise der Lebenden, ja der Erwachsenen, fortwaltet und Auslese hält, ob sie an Bedingungen sich knüpft, die der *Mensch selbst* entgegenkommend zu erfüllen vermag, ob sie den *irdischen Tod* als Schlusstermin der Erfüllung dieser Bedingungen setzt.

201. Eine *allgemeine Unsterblichkeitslehre*, angeknüpft an metaphysische Gründe für die Unvergänglichkeit des Einfachen, des Atoms, der Monade, der Seele, ist oft ohne Weiteres zu einer *allgemeinen Heilslehre* erweitert worden, wobei jedoch Niemand gern die Consequenz für das Thierreich zog. Wir müssen vor Allem unterscheiden zwischen *Unsterblichkeitsglaube* und *Heilsglaube.* Auch der entschiedenste Materialist glaubt an Unsterblichkeit, an Ewigkeit alles dessen, was ist, nach rückwärts und vorwärts, ja er am wenigsten ist im Stande, ein Entstehen und Vergehen zu denken: die Atome, welche den gegenwärtigen Menschen ausmachen, waren stets vorhanden, nur in anderen Verbindungen, und sie werden stets vorhanden sein, wenn auch in andere Leiber und Gegenden manchfach verstreut. Da aber nach der materialistischen Lehre die jeweiligen Bewusstseins- und Empfindungserscheinungen nur Resultanten sind aus Functionen der *an sich selbst* bewusst- und empfindungslosen Atome, so giebt es kein dauerndes Heil des Einen und selben Wesens, sondern nur frühere und spätere Lustmomente, die einst auch

Digitized by Google

völlig unbewusstem und empfindungslosem Dasein Platz machen können, keinesfalls aber zum *einheitlichen persönlichen Gesammtgefühle*, über Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges übergreifend, und Alles als zweckvoll zusammenstimmende Heilsordnung in seligem Versöhntsein auffassend, zusammentreten. Alles solches Zusammenfassen, dessen psychisches Erscheinen im Bewusstsein ja auch der Materialist als thatsächlich anerkennen muss, würde ihm als ein blosser *Schein* gelten, also keine *wirkliche* Erinnerung, keine *wirkliche* persönliche Einheit, kein *wirkliches* collectives Heilsgefühl, also in unsrem Sinne *kein Heil* nach ihm möglich sein. Es fragt sich nun, ob und wie weit sich uns ein Heilsglaube sicherstellt, der nicht nur etwa eine dem Ich gleichgiltige Fortdauer und Lust seiner Atome und Monaden, ohne dass das *identische* Ich Zukunft und Vergangenheit empfindend zusammenfasste, sondern eben solche *persönliche* Befriedigung verheisst.

202. Die *Bedingung* hierzu fanden wir nicht erfüllt im Thier (199), da das Thier in seinem irdischen Zustande nicht über den Moment hinaus eine Totalität des Heils und Zusammenfassung seines persönlichen Seins zu denken, zu ersehnen, zu vermissen vermag, also auch nicht eine *spätere* Erreichung hiervon als Versöhnung für das früher Vermisste auffassen könnte: das den Tod überlebende Thier-Ich wäre vielmehr ein *neugeschaffenes*, das mit der früheren Thierseele gerade so wenig zusammenhinge, wie eine Menschenseele mit einer anderen, ihr fremden Persönlichkeit. Dieselbe Betrachtung erstreckt sich nun aber auch auf *menschliche Kinder*, die vor ihrer inneren Erhebung zu voll selbstbewussten, die Allheit des Heilslebens ersehnenden und vermissenden Persönlichkeiten sterben. Glauben wir an die *Unsterblichkeit* ihrer Monaden aus metaphysischen Gründen, etwa weil wir das Verglühen ihrer innern Thätigkeit oder ihre Herabsetzung auf unbewusste und fühllose Kraftherde nicht denken können, so ist dies noch nicht ein Glaube an *ihr persönliches Heil*, und kann es nicht sein in dem Sinne, dass für *ihr eignes Bewusstsein* ihr späterer Heilszustand die Erfüllung dessen wäre, was *dieselbe identische* Persönlichkeit ersehnt, verdient, vermisst und wofür sie gelitten hatte. Die Aeltern und nahen erwachsenen Freunde wissen es wohl: dies war das Kind, das einst so viel gelitten, und Gegenstand banger Sorge, herben Trennungsschmerzes war, und können es ihm vorsagen, auch eigne Erinnerungen in ihm wecken, aber das erst im Jenseits erwachsene Bewusstsein wird diese Erinnerungen und Erzählungen nicht anders empfinden als die aus dem Leben einer *fremden* Ichheit. Schon innerhalb des irdischen Lebens ist es so, wenn wir Erwachsenen oder älteren Kindern ihre frühesten Jahre zurückrufen. Die Forderung eines *versöhnenden Abschlusses* ist hier *im Interesse liebender Angehöriger* gestellt, die Kinder selbst haben nicht mehr davon — bis zu einem gewissen Alter — als die Thiere, und vermissen Nichts, wenn sie einem frühen völligen Tode entgegensehen, wie sie auch nur einen *einzelnen* Lustmoment, kein persönlich-totales Heilsgefühl, gewinnen würden, wenn sich ihnen plötzlich eine Seligkeit im letzten Momente, in der Euthanasie, erschlösse.

203. Eine gewisse *Erwählung* zum Heil, insofern als ein vorzeitiger Tod auch das menschliche Individuum vom ewigen, absoluten Heile einer das Gesammtleben bewusst erfassenden Persönlichkeit ausschliesst, während nach ihrer menschlichen Wesensanlage doch *alle* Menschen dazu *berufen* sein würden,

Digitized by Google

ist also jedesfalls zuzugestehen, so schwer es auch ist, nun die *Grenze* zu bestimmen, wo das Menschen-Ich absolut heilsfähig wird. Dass aber überhaupt eine solche Grenze und gewisse Bedingungen zu setzen sind, legt sich auch durch den Umstand nahe, dass sonst die Erzeugung, der blosse thierische Befruchtungsact, der doch jener ins Unendliche hinausdrängenden Potenz der Vervielfachung entspringt, die wir mit Pflanze und Thier theilen (176, 184), und deshalb für den Menschen der Hauptherd sündiger Leidenschaft, viehischer Wollust und krankhafter Hindernisse seines höheren Lebens ist, zur hinreichenden Bedingung der Erschaffung ewig seliger Gotteskinder würde, sonach einen Werth und eine Heiligkeit bekäme, die jedes Unmass, jede Ungesetzlichkeit und Unsitte in diesem Gebiete, ja jeden religiösen Lingamdienst rechtfertigte, und dazu so ausserordentlich leicht und lustig wäre, des Menschen höhere Gaben ganz unbenutzt lassend, vielmehr ihn einladend, so recht wieder Thier zu sein.

204. Wir werden also auch nicht in der schmerzvollen Trennung der Aeltern und ihrem Wunsche, die früh verstorbenen Kinder im Gottesreiche wiederzufinden, einen hinreichenden Grund anerkennen können, um das ewige Heil für alle menschlichen Individualkeime zu *fordern*, wenigstens soweit sie durch die Geburt verselbständigt oder als gesunde Lebewesen kindlich reif zum Dasein gebracht waren. Es ist schon oft bemerkt worden, dass ein solches Wiederfinden doch eine Illusion bliebe, weil nicht einmal bei stehender, geschweige bei der natürlich anzunehmenden fortsteigenden Entwickelung des Kindes im Jenseits, *dieselbe* Persönlichkeit, die uns auf Erden geraubt war, dort uns entgegentreten würde, zumal das Kind, im zartesten Alter verstorben, ein entgegenkommendes liebendes Wiedererkennen nicht darzubieten vermöchte, und endlich der Schmerz der Beraubung für die Erde, der Verlust der Gemeinschaft in der Entwickelung und des älterlichen Einflusses auf dieselbe, doch unversöhnt bliebe. So kommt es denn, dass nach Vernarbung der Wunde, wenn Jahre, Jahrzehnte vergangen sind, die gealterten Väter und selbst Mütter ihre einst früh verstorbenen Kinder nahezu ganz vergessen, keinesfalls mehr mit persönlichem Empfinden ihnen nachgehen, am wenigsten es als einen mit Gottes Heilswillen unvereinbaren Verlust fühlen, diesen Kindern im Himmelreiche nicht wieder zu begegnen. Das Räthsel, was aus ihnen geworden sei, nehmen sie vertrauensvoll mit in den Tod und werden befriedigt sein, wenn sie wissen, dass jenen kaum der Erde Gegebenen mit ihrem Scheiden jedes fernere Leid erspart geblieben. Sollte aber eine *metaphysische* Nothwendigkeit verhindern, einen Wesenskeim ganz wieder zu entselbsten und in die göttliche Ur-Einheit zurückzunehmen, so würde die Befriedigung sicher sich steigern, sofern damit die vollste Versöhnung durch einen *höhern Heilszweck* alles Leids und Verlustes erreicht und das jener *dira necessitas* Zuzuschreibende bedeutend verkürzt wäre: aber, wie oben bemerkt, das *persönliche* Heil der gestorbenen Kinder (202) und die *persönliche* Gemeinschaft mit ihren Aeltern würde auch dann nicht gewonnen.

205. Auffällig ist bei solcher Scheidung zwischen Tod und Leben, Verlorenen und ewig Gewonnenen, der *unendlich grosse* Unterschied, der in der Folge sich an einen *unendlich kleinen* Unterschied in der Ursache knüpft, sofern doch die menschliche Entwickelung überall eine *stetige* ist, also, wo immer wir die entscheidende Grenze zwischen Zeitlebigkeit und ewiger Heils-

Digitized by Google

substanz ziehen mögen, überall diese Grenze zwischen zwei kaum von einander zu unterscheidende, dicht neben einander liegende Stadien der Entwickelung fällt. Wäre das Kind morgen gestorben statt heute, so wäre es vielleicht ein ewiger Himmelsbürger; heute ist es ein Atomen- oder Monadenhaufe, der im besten Falle seine unbekannte weitere Verwendung ohne Zusammenhang mit der hier verlebten Episode findet, indem die einzelnen Monaden ihre besondere weitere Geschichte haben werden, vielleicht noch zu höherem Leben aufsteigen. Allein solche schroffe Uebergänge aus einem Extrem zum anderen mitten aus der Stetigkeit der Entwickelung heraus sind auch sonst vorhanden, wo wir sie als Thatsachen nicht wegbringen können. Das Kind ist am Tage vor der Geburt nur um jenen geringen Grad nahe benachbarter Puncte einer stetigen Reihe von dem Kinde des ersten Tags nach der Geburt verschieden; es stirbt vor der Geburt oder wird im Geburtsacte erstickt, zerstört — welcher riesengrosse Abstand von dem Kinde, das zum Manne, vielleicht zum weltgeschichtlichen Genius heranreift! Weiter zurück, wenn wir den Tod an irgend einem Puncte des embryonalen Lebens eintreten lassen, verschärft sich, erweitert sich der Gegensatz in rapider Progression, endlich haben wir den Unterschied zwischen dem *unbefruchteten* Ei, dem *verschwendeten* Spermatozoon, auf der einen Seite, dem *befruchteten* Ei auf der anderen. Jene menschlichen Zeugungselemente, Ei und Spermatozoon, an sich niederste, einzellige Organismen, vermehren sich wie solche, vergehen wie solche, sind werthlos, wie solche, — die *niederste* Stufe des Lebens —, verschmolzen im Befruchtungsmomente sind sie plötzlich die Träger eines Lebens, welches, wenn Alles gut geht, die *höchsten* Sprossen des Lebens erreicht, im Geiste das Unendliche *denkt, ersehnt*, also im Unendlichen lebt, demnach auch des unendlichen Lebens in bewusster, fühlender Geistigkeit, *ewiger Gottesgemeinschaft* fähig sein muss. Wir hätten uns hiernach den *Moment entstehender ewiger Heilsfähigkeit* in der Menschenseele *nach Analogie eines Geburts- oder Befruchtungsactes zu denken.*

206. Hier aber drängt sich unabweislich eine Betrachtung auf, welche dem ganzen menschlichen Heilsglauben eine andre Form, als die des *persönlichen* Ewigkeitsglaubens in Bezug auf die Jetztlebenden, aufzunöthigen scheint, wenigstens als Möglichkeit offen lässt. Unzählige Spermatozoen leben in der Samenflüssigkeit des Mannes, vermehren sich, sterben, — nur verschwindend wenige davon werden in einem mütterlichen Ei die Träger jenes unendlich höheren Daseins des irdischen Menschen und seines Geistes; sind wir Menschen mit all unserm Geiste und unsern uns selbst so wichtig scheinenden Bestrebungen etwa für höhere Geister, für Gott zumeist, ebenso geringwerthige Geschöpfe, ebenso nur zu geringer Auslese massenhaft versuchsweise producirte, ins Unendliche ausgeschüttete Wesen, wie die Keimthierchen unsres Samens? Wie über die weitaus meisten derselben jene von uns so oft herangezogene unerbittliche Nothwendigkeit, die auch über Gottes Liebe herrscht, ein Leben niederster Art mit frühem Tode verhängt, nur bestimmt, in einigen der directen oder indirecten Abkömmlinge einer höheren Bestimmung zu dienen, so ist vielleicht unser Planet, wie vielleicht auch andere Weltkörper, nur eine Art von Samenbehälter grösseren Massstabes und höheren Werths, dessen Lebewesen bereits einer Entwickelung unter günstigen Umständen bis zu göttlichen Geistesausstrahlungen und einer innigen Gottesgemeinschaft fähig

Digitized by Google

sind, aber keineswegs alle, sondern ebenfalls nur wenige ihrer dazu bestimmt, durch irgendwelche Verschmelzung mit höheren, in sie eindringenden oder von ihnen durchdrungenen Kraftcentren oder Lebensinhalten eine Wesensart zu bilden, die den Tod überdauert, ja auf ewig überwindet. Die Uebrigen aber hätten auch hier, ausser ihren irdischen Lebensaufgaben und freudig erreichbaren Zielen, in Bezug auf jenes höhere, jenseitige Leben noch die einzige Bestimmung, zeugende Durchgangsglieder zu sein für die etwa aus ihrem Stamme künftig zu jener höheren Daseinsform Erlesenen. In eminenter Weise wären dann „Viele berufen, aber Wenige auserwählt".

207. Bleiben wir bei der schrittweisen Verfolgung unsres Problems, so haben wir nach Ausscheidung des *Thiers* und des noch auf thierähnlicher Stufe verstorbenen *Kindes* jetzt ganz ähnlich zu fragen, wie oben (200): was nennen wir Thier? was nennen wir Kind? Jedesfalls mussten wir einen *besonderen* Entwickelungsgrad, Erwählungs- oder Befruchtungsact fordern, damit das *menschliche Kind* zum *Gotteskinde*, ewigen Heils theilhaftig, werden könnte. Sollte nun etwa diese Kindheit im Sinne des Heils gar nicht gebunden sein an die frühesten Lebensjahre, wie auch jene Thierheit nicht gebunden war an die untermenschliche, sondern die Gattung *homo bipes* theilweise mitumfasste? In anderem Sinne gibt es ja kindliche und kindische Menschen, kindliche und kindische Völker, kindliche und kindische Entwickelungsperioden der Völker, warum nicht auch in *diesem* Sinne? Wir pflegen das untermenschliche Dasein *Natur* zu nennen, das specifisch menschliche für ausgezeichnet durch den *Geist* anzunehmen; im *Geiste* offenbar nur kann die Bedingung des persönlichen Heilsbewusstseins und Heilsgefühls liegen. So wäre auch die *Natur*, sofern der Geist in ihr noch nicht aufgebrochen und Herr geworden, im Kinde noch das Hemmende jenes höheren Heils und nur Quell zeitweiliger Lust- und Gesundheitsgefühle (199), die im Tode enden, und ebenso wäre es die *Natur* im gleichen Sinne in allen Menschen und Völkern, was erst Platz machen müsste der hinreichenden *Geistesherrschaft*, um einen Keim für ewiges Heilsleben zu erhalten. Die Entstehung dieses Keims, analog jenem erwählenden Befruchtungsacte (205 f.), ist gleichsam *Geburt eines neuen Wesens aus dem Geiste*, wie die erste, irdische, gewöhnliche Geburt *aus der Natur*. So kämen wir auf das christliche Wort zu, nach welchem *Wiedergeburt aus dem Geiste* die Bedingung der Zugehörigkeit zum Gottesreiche ist.

208. Giebt es überhaupt Menschen, welche, gleich dem Thier und den jüngsten Kindern, bis ins höchste Alter, oder auch nur auf früheren Altersstufen bis zum Tode, jene *persönliche Einheit des Selbstbewusstseins* nicht erreichen, ohne welche sie einen künftigen Zustand gar nicht als Fortsetzung und versöhnendes Endziel des irdischen verstehen können (198—202): so würden solche in der That das Schicksal des Thiers und des früh verstorbenen Kindes theilen müssen, und es gälte auch vom Schmerze ihrer Nahestehenden dasselbe, was wir über die Trennung von jüngsten Kindern sagten (204). Aber ist denn nun jene persönliche Bewusstseinsform *genug* zum Heile? Sie ist jedesfalls *conditio sine qua non*; aber auch *conditio, per quam necessario?*

209. Als Menschen, denen wie Thieren und jüngsten Kindern die Bedingung des Heiles fehlt, kommen uns vor Allem die bis zum Tode idiotisch Gebliebenen in den Sinn. Auch für sie würde ein später erworbenes inneres Heilsgefühl und Heilsbewusstsein das einer *neuen* Persönlichkeit sein, von

Digitized by Google

der weder in ihnen selbst, noch auch in Wahrheit bei den sich der Vergangenheit erinnernden Angehörigen, das Bewusstsein der *Identität* mit der früher verstorbenen Person und die Aussage möglich wäre, *diese* sei es, die zum Heil gekommen. Man muss sich aber bei strenger Prüfung eingestehen, dass man den gleichen Eindruck von unzähligen Menschen hat, die bei vollem Verstande und gesunden Functionen doch an *Lebensinhalt* völlig den Thieren gleichen, indem all ihr Verstand, Gefühl und Wollen nur damit beschäftigt scheint, im einzelnen Momente, sei es dem gegenwärtigen oder einem für einige Zeit vorausberechneten, der Befriedigung eines *Triebes* zu genügen, dessen Objecte durch die leibliche Sinnlichkeit des Erdendaseins vollständig vermittelt sind, so dass von *innerlicher* Art nur das hinzutretende *Genussgefühl* ist. Hier wird ein Gesammtheil der *Persönlichkeit* weder gesucht, noch vermisst, noch verstanden; wenn es einst erreicht würde, so würde die dessen theilhaftige Persönlichkeit in Wahrheit ebenfalls eine *neue* sein, nur dass ihr eine dunkle Erinnerung an ihren irdischen Zustand zu Gebote stände, die ihr ein *Grauen* erregen müsste, etwa wie wir es empfinden würden, wenn uns jetzt hier auf Erden eine Erinnerung beseelte, dass wir einst Affen, Hyänen oder Katzen gewesen, — eine Erinnerung, die wahrlich zum Heilsgefühl nicht beizutragen diente, sondern mit der ewigen Verwunderung verknüpft bleiben müsste, wie man doch dazu komme. Auch als *Gnade*, *Versöhnung* würde das Heil hier nicht verstanden werden können, da im irdischen Leben keine Sehnsucht, kein Conflict empfunden wurde, die damaligen Leiden und Freuden ohne Beziehung zu solchem Endziele stehen, deshalb unverstanden bleiben und den Gedanken übrig lassen, dass dieses ganze Vorleben in Ansehung des Ziels überflüssig war. Beobachten wir, wie *Trennung*, *Tod*, *persönliche Angehörigkeit* in solchen Menschenkreisen empfunden werden, so ist eine Spur von Wunsch, den Abgeschiedenen in besserem Zustande wieder zu besitzen, nur bei solchen Angehörigen vorhanden, die *über* jenen stehen und durch *ihre* tiefere Lebenserfassung zum Schmerze gelangen darüber, dass ihnen nicht *bessere* Gemeinschaft beschieden war. Aber steht ihnen solche nicht in *Anderen* bevor, und würden auch *jene* nicht einst für sie völlig *Andere* sein, — deren völlig verändertes, veredeltes Blicken, Gebahren, oder wie immer man sich ihre *sprechende Aussenseite* denken möge, verglichen mit ihrem einstigen irdischen, vielleicht viehischen, Gesichtsausdruck, die Identität zu einer gleichgiltigen Namensgleichheit herabsetzte? Man sagt vielleicht, die Stimme der Natur, die Mutter-, die Geschwisterliebe, die eheliche Anhänglichkeit würden über all dies hinaus durch Wiederfinden Versöhnung ihrer Schmerzen und Sorgen gewinnen. Aber sollen wir nicht denken, dass eine *nur* durch irdische Naturbande, hier *ohne* jede tiefere herzliche Gegenseitigkeit, geknüpfte Beziehung einst in ihrer Werthlosigkeit erkannt, der Verlust nicht mehr als Verlust geschätzt, das Leiden zu dem vielen unvermeidlichen Schmerze des Naturlebens gerechnet, und eingesehen werden würde, dass die innigste Gemeinschaft mit *neuen* Persönlichkeiten doch in Wahrheit den gleichen Werth hat, da, um es zu wiederholen, doch auch jene alten, verstorbenen, hier durchaus *neue* wären? — Wir sehen oft Bilder von Individuen *wilder Völkerschaften*, die durch ihr wahrhaft thierisches, ja unterthierisches Gepräge uns solche Reflexionen aufnöthigen. Die Grenzlinie geht aber offenbar mitten durch alle Culturnationen hindurch. Wenn nun, wie

Digitized by Google

oft bemerkt, die *Metaphysik* etwa die Nothwendigkeit bewiese oder auch unbewiesen diese Nothwendigkeit waltete, dass *jede* Seele das Heil erreichen muss, so lässt sich nicht leugnen, dass dies eine *vollere* Aufhebung der Herbigkeit jener *dira necessitas* des Uebels und insofern ein noch *volleres* Heilsgefühl der einst in Allen, ja in Gott selbst, erzeugen müsste. Aber es bliebe doch dies, dass in jenen Fällen das Heil nicht das *persönliche* Heil der *identischen* Person wäre, dass also ein Heilsglaube Niemandes dadurch erfüllt und durch das Ausbleiben alterirt wäre. Wir können deshalb hier noch nicht von einem *unbedingten Postulat des Heilsglaubens* sprechen.

210. Gehen wir aufwärts zu menschlichen Naturen, die entschieden sich über den Moment des Triebes erheben, indem sie ihre *Gesammtpersönlichkeit* ins Auge fassen und Vergangenheit und Zukunft in die *Gesammtempfindung des eignen Wohls* vereinigen, so kommt uns in dieser Gestalt ein *kindlich-harmloser* Egoismus, unschuldig, ohne Arg, ohne Willen, Andre zu verkürzen, neidlos, noch *vor* erlebten Anlässen zu all solchen übeln Regungen, schon in frühem Kindesalter entgegen, oft aber ähnlich sich durch das ganze Leben erstreckend, ja zum Volkstypus werdend, nur durch feindliche Eingriffe Anderer zu Zorn, leidenschaftlicher Auflehnung und Abwehr umgestimmt, aber noch durchaus auf irdischen, ja sinnlichen Inhalt gerichtet. Furcht vor dem Tode und der Wunsch, ihn in fortgesetzter, vielleicht gesteigerter Weise geniessend zu überdauern, *ewig* zu überdauern, erzeugen hier leicht einen *Unsterblichkeitsglauben* in dem Individuum für sich selbst, wie in denen, die mit ihm durch innige Bande der Natur und Freundschaft und theilnehmenden Zeitgenossenschaft verbunden sind, im Bedürfnisse des Trostes und des Ausgleichs schmerzlicher Trennung. Hier darf man nicht sagen, dass das ewige, volle Heil *unmöglich* wäre, weil die Bedingungen zusammenfassender Empfindung fehlen, weil die das Heil erlebende Person eine *neue*, eine *andere* wäre, sondern hier ist eine Erziehung, eine Entwickelung sogar zu edlerem, höherem Heilsgehalte, zu voller Lebensgemeinschaft mit Gott denkbar, bei welcher dankbar der Zusammenhang mit dem früheren Leben empfunden, gewusst und als eine Kette stetiger, sinnvoll teleologischer Lebenssteigerung verstanden werden würde.

211. Wir haben mithin hier bereits die *Grenze* überschritten, an der aus dem *göttlichen Heilswillen heraus*, sofern wir ihn als nur durch das *absolut Unmögliche* beschränkt denken, ein abschliessender irdischer Tod mit enttäuschendem Schlusse und nach einem oft leidenvollen Lebensinhalte erklärlich zu sein aufhört. Damit ist unser Urtheil entschieden über die Annahmen von *ewigem Tod*, *ewiger Verwerfung* oder *ewiger Pein*, sofern dieselben abgeleitet werden sollen aus der *Heiligkeit*, *Gerechtigkeit*, oder dem Heilswillen Gottes. In diesen *ethischen* Eigenschaften der Gottheit kann nur liegen, dass das gewollte Gute in seiner vollen Ausdehnung, in den Grenzen des Möglichen, realisirt, das Böse überwunden wird, dass, sofern die *Möglichkeit* da ist, eine Persönlichkeit zu höherem und höchstem Heile zu führen, die dessen fähig ist, die es empfinden und verstehen kann, sich auch das *unablässige Einwirken* Gottes in diesem Sinne ihr zuwendet. Es giebt keine Gerechtigkeit, die der Schablone „Strafe muss sein" um dieser selbst willen zu dienen hätte. Für einen ethischen Willen *muss* Nichts sein, als das, was die volle Realisirung des idealen, ethisch geforderten Endziels herbeiführt.

Digitized by Google

Ein *ewiges* Leiden wäre ein *ewiges* Verfehlen dieses Ziels, und überall ist Leiden kein *Ziel*. Leiden, Strafe ist nur als *Mittel*, als *Durchgang*, von ethischer Bedeutung und ethischem Sinn. Soweit also *Möglichkeit* einer Entwickelung zum Besseren da ist, so weit hat Strafleiden, haben Uebel noch einen Sinn für den göttlichen Heilswillen, so weit aber ist auch das Ende solcher Vorgänge für den Betroffenen als *absolutes Heil* zu glauben; nur soweit *Unmöglichkeit* da wäre, so weit wäre ein *zeitlich begrenztes* Heil und eine *niedere* Heilsstufe aus dem göttlichen Heilswillen ableitbar, Leiden wiederum nur als angemessener Weg zu solchem Ziele. Der *Tod* wäre in diesen letzteren Fällen mit dem Heilsglauben nur als jene *Euthanasie* vereinbar, in der sich das *höchste erreichbare Heilsgefühl*, auf höchster Stufe als *Eingehen in Gott* empfunden und gewusst, ausgleichend und versöhnend über die Leiden des vergehenden Lebens und für die innig Verbundenen der *Erlösungsglaube* in *diesem* Sinne über den Schmerz der Trennung breitet.

212. Gehen wir auf die hier entscheidende *Möglichkeitsfrage* näher ein, so hörte also die *absolute, directe* Unmöglichkeit des ewigen Heils an der bezeichneten Grenze auf (210). Aber es ist nun an eine *indirecte Unmöglichkeit* zu denken, bei welcher die bekannte *sacra necessitas* nicht in einem logischen Möglichkeitsgesetze liegt, das den Nonsens ausschliesst, sondern in der *unabwendlichen Folge* eines zuvor als nothwendig sich ergebenden Schrittes der Weltentwickelung aus Gott (176—190), welcher Schritt, selbst ethisch bedingt, die Inkaufnahme überwindbarer oder doch übersehbarer Uebel fordert. Der gewöhnliche, orthodoxe *Höllenglaube* scheint die *Unmöglichkeit* dessen anzunehmen, dass *nach* dem irdischen Tode noch eine Entwickelung zum Heile stattfinden könne; man erfährt nicht, aus welchem Grunde die Grausamkeit einer winzigen Zeitspanne als Frist für eine ewig unabänderliche Entscheidung dem Gotte der Liebe angesonnen wird, zumal da die Frist so leicht durch Naturursachen, Erziehungseinflüsse, Mangel an Heilsmitteln, durch die frühe Zeit oder die Art des Todes verkürzt oder verloren wird. Wo soll die *Unmöglichkeit* liegen, die Entfaltung einer Seele, die doch ohne die Körperkrankheit, welche tödtlich wurde, eingetreten sein würde oder doch eintreten *konnte*, auch *nach* dieser Krankheit und nach der Trennung vom Leibe aus dieser Seele hervorzulocken? Solche Unmöglichkeit kennt nur der crasseste *Materialismus*, der die Seele mit dem körperlichen Leben, wie es eben abläuft, identificiren will; schon ein besonnener Materialist würde sich sagen, dass das empfindende, denkende, wollende *Innenleben*, von ihm als Innenleben von Gehirnatomen gedacht, doch sich auch *fortsetzen* könne, wenn nur die kleinste, centralste Gruppe solcher Atome sich erhält, welche dann etwa im Aether des Weltraums Anregungen, Einwirkungen, Mittheilungswerkzeuge genug fände, wenn es dessen wie auf Erden bedürfte. Und warum soll es *unmöglich* sein, dass sich eine solche Gruppe erhält? Wir aber, die wir erkannt haben, dass alle Atomgruppen Nichts helfen, wenn nicht ein *einheitliches, monadisches* Geistwesen den Ichgedanken in sich denkt und als sein Innenleben *aus sich selbst* producirt, sei es mit oder ohne Anregung von Aussen, — was sollen wir durch den Abfall der dienenden Körpertheile im Tode uns hindern lassen, jenes Geistwesen nach wie vor als vorhanden, als kraftthätig in seinem Innern, als andre dienende Atome sich anbildend oder doch benutzend anzunehmen? Wo soll die Unmöglichkeit liegen?

Digitized by Google

213. Es kann nur noch *einen* Grund der Beschränkung des Heilswillens geben, und dieser ist ernstester Prüfung werth: es könnte die *individuelle Potenz der Einzelpersönlichkeit* auch nur ein *individuelles Mass des Heils nach Zeit und Art* zu tragen fähig sein, dann auch nur dieses begehren und fordern, so dass *Alles* gethan wäre der Idee des Heils gemäss, wenn dieses erreicht wäre, dass volle Versöhnung mit dem Leid und mit der Trennung erreicht wäre und auch hier eine *neue*, *fremde* Persönlichkeit entstände, ohne teleologischen Zusammenhang mit der früheren, dieser selbst ein befremdender Zuwachs, wenn die frühere über jenes Mass hinaus gesteigert würde. Es liegt nahe, in *diesem* Sinne sich *Heilsgrade* zu denken, von jener *Euthanasie im irdischen Tode* an (211) aufwärts zu kürzerer oder längerer *Fortdauer* in einem höheren Daseinsreiche (Aether), stets mit seligem Aufgehen nach erfüllter Auswirkung aller Anlagen endigend; nur der höchste Grad wäre die *Ewigkeit* in Gottesgemeinschaft. Aber ist nicht letztere durch eine *unendliche* Kluft von allen vorhergehenden Stufen geschieden? Und vermehrte sie nicht den Einen Gott, den wir glauben, zu einer Göttervielheit, zu einem Olymp seliger Griechengötter? Und würde nicht jede abschlusslose Unendlichkeit wieder zum teleologisch Unverständlichen? Kann ein Ziel die Ziellosigkeit sein? Nur wo kein Anfang, ist kein Ende; nur Gott, der das ewig schon Erreichte, nie erst zu Erreichende ist, kann *ewig* sein; alle Creatur, die sich *entwickelt*, endet mit der *Erschöpfung* ihrer Potenz, und nur Gott ist *unendliche* Potenz. Dann verschwindet auch der unerträgliche *unendliche* Abstand zwischen Creatur und Creatur, zwischen Mensch und Mensch, zwischen höherem und niederem Menschen, zwischen früh und etwas später verstorbenem Kinde, zwischen niederem Menschen und dem Thier. Unser Heilsglaube lautet einfach: *jedem Wesen wird das Heil zu theil werden, das ihm als Heil ersehnbar, fühlbar, vollgenügend ist.* Darin kann auch jeder besonnene, heilige Trennungsschmerz vollen Trost finden.

214. Wollte man all den so leicht als phantastisch erscheinenden Hoffnungen auf künftige Existenzformen und überirdische Lebenssphären dadurch entgehen, dass man in den *Moment des Todes selbst* die ganze Fülle des letzten Seligkeitszieles für jedes Wesen nach seiner Art legte — eine Ansicht, die unterstützt wird durch die *Unendlichkeit jedes Zeitmoments*, welche auch den ausgedehntesten Gedankenläufen und Gefühlsvorgängen in Einem Momente Raum giebt —, so würde doch hiergegen die Forderung sprechen, dass der Tod inmitten unreifster und sündhaftester Zustände nicht nur einen solchen *inneren* Läuterungs- und Erhebungsgang der Seele, sondern auch Durchgang durch neue sittliche Aufgaben und Wirkungssphären nach sich ziehen möchte. Und auch dem Edelsten und Besten ist nicht innerliche, subjective Seligkeit, sondern *Seligkeit im Wirken und Schaffen*, Seligkeit *in Gemeinschaft* mit geliebten und mit zu erziehenden, zu leitenden, emporzuhebenden Persönlichkeiten das Erwünschteste, wie sie die Verheissung „Ich will dich über Viel setzen" in Aussicht stellt. Wäre es wirklich Phantasterei, an eine frei gewählte Bewegung durch den Aether, frei gewählten Aufenthalt auf andern Himmelskörpern, deren Lebensbedingungen den irdischen Körper ausschliessen, in frei gewählter Gemeinschaft zu denken?

215. Wir sind zu Ende mit den Fragen der *Berufung* und *Erwählung*. Wir gelangen zu denen der eigentlichen *Heilsordnung*. Das Problem dieser

Digitized by Google

hat nach unsern bisherigen Ergebnissen zur Voraussetzung die Existenz irdischer Wesen, wie sie oben (210) als solche beschrieben wurden, deren Erhebung zu immer *höheren persönlichen Heilsstufen* nicht mehr unmöglich ist, da sie über die momentane Triebesbefriedigung erhoben sind. Bei dem *harmlosen Egoismus*, den wir auf dieser Existenzstufe zunächst annahmen, entstand eine *Heilshoffnung* und ein *Heilsglaube* niederster Art in der Form der naiven Annahme ewiger Dauer und steigender Vollendung des *selbstischen Genusses*. Es ist keine Unterscheidung in unserer Betrachtung nöthig, wenn dieser Egoismus eine *leidenschaftliche*, ja *bösartige* Gestalt annimmt, Andere schädigend, ihr Dasein und Wohl verneinend, alle fremden Wesen zum Genussmittel herabsetzend; denn das Gesammtgefühl der *Persönlichkeit* und der *Ewigkeitsgedanke* sind auch hiermit vereinbar. Ewige Hölle oder unbedingten Untergang mit dem irdischen Tode konnten wir hier nicht dictiren, da uns der irdische Tod keine abschliessende Heilsgrenze bedeutet, vielmehr die Art des Seligkeitsziels an der individuellen Potenz hängt, deren *normale, höchste, harmonisch abschliessende Auswirkung* ihrer innern Teleologie gemäss allein ihre Seligkeit sein kann. Das *Problem der Heilsordnung* bedeutet hiernach für uns den Weg, auf welchem die *triviale selbstische Befriedigung* jener harmlosen oder die *leidenschaftliche und bösartige* jener kraftvolleren und negativeren Naturen sich — sei es diesseits oder jenseits des irdischen Todes — in ein immer *höheres, reineres Heilsgefühl*, zuletzt in das *absolute* der *reinen Gottesgemeinschaft* umzuwandeln vermag.

216. Die Festigung des *Erwählungsglaubens* war gefordert durch den *Zweifel*, in welchen der anfängliche *naive Heilsglaube* — niederster Art — im natürlichen Selbstling umschlagen muss (194—198). Dieser kann nunmehr, wenn er durch unsre Betrachtungen überzeugt ist, *glauben*, dass auch ihm über alles Leid und alle Verfehlung hinaus ein reiner Seligkeitszustand als *Ziel* gesetzt sei, nach welchem hin ihn über *allen Anschein des Gegentheils hinaus* eine teleologische Entwickelung leitet, für die der Tod keine Grenze bildet. Dieser *Heilsglaube beseligt ihn selbst* und, sofern nur sein Leiden nicht seinen Geist selbst schwächt, umnachtet, verwirrt, erhebt er ihn über *alles* Leid und vernichtet *alle* Verzweiflung. Andrerseits ist *ohne* diesen Heilsglauben jede andre Lust keine volle Seligkeit, vielmehr steht sie unter dem Schatten einer zweifelhaften Zukunft, oder nach dem beschwichtigenden, betäubenden Genusse bricht um so schriller der Ton der Verzweiflung sich Bahn. Hiernach ist der *Heilsglaube selbst* die *Grundbedingung* und das *erste Requisit*, sowie ein *wesentlicher bleibender Bestandtheil aller Seligkeit*, auch der Besitz der reinsten Gottesgemeinschaft könnte nicht beseligen, wenn er nicht getragen wäre von dem Glauben seiner *Dauer* oder seines befriedigenden *Abschlusses;* also ist auch für ihn noch ein *Zukunftsglaube* Bedingung und Bestandtheil. Darum ist es zu verstehen und zu rechtfertigen, wenn eine bekannte Lehre im *Glauben an das eigne Heil (fides specialis)* das Fundament alles Heiles selbst sieht.

217. Es würde hierbei für den Glaubenden rücksichtlich seines Heilszustandes gleichgiltig sein, wodurch er seinen Heilsglauben *motivirt*, wenn nur nicht unter den Motivirungen ein Unterschied ihrer *Wahrheit* und *Ueberzeugungskraft* wäre, so dass sie den zu überwindenden *Zweifel* leichter oder schwerer wieder emporkommen lassen. Darum ist auf die *Begründung* des

Digitized by Google

Heilsglaubens Werth zu legen. Jeder Heilsglaube ist Glaube an eine *weltbeherrschende Causalität* in dem Sinne, dass ihr Erfolg für den Einzelnen *Heilserfolg* sei, also Glaube an *Heilsmacht*, *Heilswillen*, *Heilswirken Gottes*. Gegenüber dem Bewusstsein der Unwürdigkeit oder Sünde nimmt hiernach der Heilsglaube die Gestalt des Glaubens an, dass „*wir einen gnädigen Gott haben*". Kein Heilsglaube kann hiernach dem Zweifel entgehen, wenn er vergesellschaftet ist mit einem Bewusstsein *gegengöttlichen* Seins und Wollens in dem heilsbedürftigen Wesen selbst; denn die heilschaffende Causalität kann ihr Ziel nicht erreichen, wo ihr entgegengewirkt und so lange ihr entgegengewirkt wird. Jener *Egoismus* müsste annehmen, Gottes Heilswille sei nur für dieses einzelne egoistische Selbst vorhanden, wolle und bewirke nur Heil für *dieses*, wolle, bewirke und unterstütze die Verwerfung, Schädigung, Vernichtung Anderer, ein Gedanke, der bald den Zweifel erzeugen müsste, ob sich dies mit der *Allgemeinheit* des Gottesbegriffs vertrage, und welches denn die *Vorzüge* seien, die Gottes Heilswirken gerade auf *mich* leiten, nicht auf Andere. Oder auf *Alle*, mögen sie leben wie sie wollen? Wie aber, wenn sie so leben, dass sie *gegenseitig* ihr Heil kürzen, verderben, und den voraussetzlich allgemeinen Heilswillen Gottes kreuzen, vereiteln, ihm *entgegenwirken?*

218. Es ist sonach unumgänglich, nach *Bedingungen* des Heils zu fragen, die *der Einzelne zu erfüllen* hat; denn auch der Egoist, der sich *allein*, oder der Aristokrat, der nur *seines Gleichen* für erwählt hielte, müsste dies thun, indem er anderwärts Bedingungen *nicht* erfüllen sieht, die *er* zu erfüllen glaubt. Durch solches Fragen nach Bedingungen schränkt sich der naive *Heilsgaube* ein durch *Heilsforderungen*, in deren Erfüllung er allein jene von uns geforderte *Begründung* findet (217). Allerdings ist in Bezug auf das endliche, letzte *Ziel* diese Begründung bereits durch Obiges gegeben (216), aber dieses Ziel kann aufgehalten werden, kann sich immer weiter hinausschieben, indem *Leidenszustände, Unheil*, herbeigeführt werden durch das fortgesetzte *gegengöttliche Verhalten* und durch die *Reactionen dagegen*, welche nothwendig werden, um diesen Widerstand niederzukämpfen, damit die Realisirung des Heils im All möglich werde. Kann hiernach, da die *objective* Heilsbedingung in Gottes heilbewirkendem Wollen gegeben ist, die *subjective* Bedingung überall nur sein, dass diesem göttlichen Wollen weder *in mir selbst*, noch *in meinem Einwirken auf Andre*, *Hindernisse* bereitet werden, so dass darin das *göttliche* Wollen ganz von selbst in meine Seele eintritt und *mein* Wollen wird, durch welches hindurch Gott in mir und den Anderen das Heil mitzuverursachen nicht umhin kann, um es überall zu verwirklichen: so ist es vollkommen in der Ordnung, die *subjective* Heilsbedingung in der *Busse* zu sehen, soweit diese noch nöthig ist (μετάνοια), in der *Wegräumung jener Hindernisse*, worauf die *positive Förderung*, das *Mitwollen mit Gott*, als das *Leben des heiligen Geistes Gottes selbst in uns* oder als *göttliche Gnade*, die dann von selbst *Heilsgnade* wird, hinzutritt.

219. Der *Heilsglaube* ist so lange unbegründet, richtiger: bezieht sich nur auf das Endziel, ohne die *Wege* einzuschliessen, durch die allein das Ziel erreichbar ist, nimmt also hierdurch den Charakter einer blossen „*fleischlichen Sicherheit*" an, als er nicht verbunden ist mit dem *innersten Willen des Ich, mit Gottes universalem Heilswillen übereinzustimmen und zusammen-*

Digitized by Google

zuwirken. Universaler Heilswille ist *Liebe.* So ist denn der *Glaube* nur mit dem *Liebewillen* verbunden rechter Glaube. Wenn sich der Liebewille an die Stelle des selbstischen Willens gesetzt hat, so dass ihm in *innerster Seele* bei besonnenem Zustande die Herrschaft, die Gewissensdirection, zugefallen ist, so ist die *Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste* entschieden, der Weg zur *Heiligung* betreten, der nicht anders kann als in dem vollen Heile der *göttlichen Lebensgemeinschaft (unio mystica)* endigen. Indem die Ueberzeugung von selbst mit entstehen muss, dass die *Unheilsfolgen aufhören*, die nach menschlicher Vorstellung als „Strafen" aufgefasst an dem widergöttlichen Wollen hängen, sobald dieses Wollen zu wirken und nachzuwirken aufgehört hat und an seine Stelle, getrennt von unbeherrschten Naturgewalten, in einem reineren, geistigeren Leben das *reine Gottwollen* getreten ist, so ist der Heilsglaube in seiner vollendeten Gestalt zugleich *Glaube an die Vergebung der Sünden (justificatio)*, der vergangenen, wie der nach der Wiedergeburt noch gegen das innerste Wollen begangenen. Da aber der Glaube nach allen diesen Seiten einen *Bewusstseinsinhalt* zum Gegenstande hat und durch *bewusste Begründung* sich befestigt, so hat seine Entstehung die Gestalt der *Erleuchtung, Belehrung (illuminatio)* zugleich mit der *Busse (conversio).*

220. Hier, wo die Religion sich so nahe mit der Moral berührt, ist es nahegelegt, beide mit einander zu vergleichen. Die Moral, die Ethik, fragt nach dem, was überhaupt *sein soll,* und was hiernach jeder Einzelne in jedem einzelnen Momente *wollen* und *thun soll* und *fordern darf* (Pflicht und Recht). Als die seinsollende, allein rechte und gute Willensbeschaffenheit für ein Wesen, in dessen Vermögen ein die Ichheit übersteigendes Wollen des *Allwohls* liegt, gewinnt die Ethik jene *göttliche, schöpferische All-Liebe*, die ihr Ziel nirgend im Einzelwesen als solchem, sondern in der Allgemeinheit und Gesammthöhe des hergestellten Wohldaseins sieht (meine „Ethik", 1874). Gegenüber dem Ichtriebe und der Trägheit und Schwäche ist die ethische Gesinnung zunächst *gesetzlich* und wird ihre Strenge in dem Entschlusse zum Bewusstsein bringen, das *Seinsollende* zu wollen *als solches* gegenüber dem Begehrten. Aber wiederum im Gegensatz zu diesem Gesetzesstandpuncte führt die höhere Wahrheit, dass *Freude* und *Lust* und *Liebe* zu dem Seinsollenden, seinem *Inhalte* nach, eine höhere Kraft und volleren Sieg des guten Willens bekundet, zur Anerkennung und zum Anstreben des höheren ethischen Standpunctes der gesetzesbewussten, des Gesetzes aber nicht bedürfenden, *Liebesenergie.* Gänzlich fehlt der ethischen Motivirung die Rücksicht auf *eignes* Wohl des Wollenden; aber er fühlt es, geniesst es dankbar und pflegt es, als selbst mit in der Allheit des Wohls, welche er will, enthalten, *soweit* es in dieser mitenthalten, durch sie gefordert (mein Recht!) und individuell bestimmt ist.

221. Der *religiöse* Ausgangspunct, der des *Heilsbedürfnisses*, hat dem gegenüber einen egoistischen Anschein. Aber es ist doch nur ein Anschein; weshalb denn auch die Endantworten der Heilsfrage mit denen der Ethik übereinstimmen. Die Heilsfrage geht zunächst nicht anders vom Einzelnen aus, wie auch die ethische Frage: „was soll *ich* thun?", und in beiden Fällen tritt sofort die Erweiterung an die Stelle, dort: „wie ist Heil überhaupt möglich und was ist es?", hier: „was ist überhaupt das unbedingt Sein-

Digitized by Google

sollende, Gute?" Die letztere, die *ethische* Frage ist die höhere, umfassendere; denn wäre es denkbar, dass ihre Antwort es einschlösse, das Heil für gar kein Gut, ja für ein Nichtseinsollendes zu erklären, so verlöre die Heilsfrage ihren Boden. Die religiöse Frage gewinnt ihre Stellung und ihren Zusammenhang normaler Weise erst durch die ethische Entscheidung, *dass Heil sein soll*, ja dass es die *Bedingung alles ferneren Guten für dessen Realisirung* ist (6). Nur wenn die Heilsfrage noch nicht ethisch geläutert ist, wird sie darum den Charakter des *selbstischen* Wunsches garantirten seligen Lebens tragen, während sie auf der rechten ethischen Grundlage deshalb gestellt wird, um dessen sicher zu werden, dass das ideale, ethische Wollen und alle in ihm zusammengefassten Strebungen nach den höchsten Werthen auch über die innern und äussern *Potenzen* gebietet, durch die es allein *Erfolg* haben kann. Hierbei erfährt der Einzelne sicher mit, was *ihm persönlich* zu erwarten steht, und *getröstet* sich dessen, *bescheidet* sich aber auch und *unterwirft* sich, wo die *allgemeine* Heilsordnung dem einzelnen Wunsche Beschränkungen auferlegt.

222. Der ethischen Forderung, dass Heil sein *soll* in voller Allgemeinheit und Absolutheit, antwortet und entspricht die Religionsphilosophie zuerst damit, dass Heil sein *kann* in dieser Absolutheit, so wahr *Gott* ist; sodann damit, dass Heil sein wird in dieser Vollendung, obwohl die *Welt* so ist, wie sie ist; endlich ist die Frage zu erledigen gewesen, wie dieses Heil im Weltprocesse *wird*, und wie es für den *Einzelnen* sich gestaltet. Nicht alle Daseinspuncte konnten wir für bestimmt halten, Daseinsherde des vollendeten Heilsbesitzes zu sein. Die niedersten sind nur heil, sofern sie blinde Kräfte voll entfalten, die zur allgemeinen Vollendung als *Mittel* beitragen, ohne selbst geniessend empfunden zu werden. Höhere sind *momentan* einer Empfindung ihres Heilszustandes als eines momentanen Lustzustandes fähig, ohne ein umfassenderes Heil begehren, verstehen, in sich realisiren, geniessen zu können. Weiter hinauf war denkbar, ja als Glied in der Stufenleiter der Wesen fast nothwendig, ein *Gesammtheil beschränkten Umfangs*, vollendet in der Euthanasie. Unendliches, Unbedingtes, voll Absolutes, das als Endziel des Processes — nachdem alle Durchgangspuncte verschwunden und Zeitexistenzen nicht mehr sind — in *jedem* Theile der Welt in *ewigem* Durchlaufen neuer solcher Theile einmal zu erreichen der Gottesglaube verheisst, solches auch für das *einzelne* Individuum zu gewinnen, dieses also hinauszuheben über die Zeitexistenz, das ist nur da möglich, wo aus der individuellen Wesenspotenz ein *unendlicher* Trieb, zunächst als Trieb, Sehnsucht *zum Unendlichen*, also auch als *verstandener Gedanke* des Unendlichen, sich hervorlocken lässt, und für ein so geschaffenes Individuum könnte der *irdische Tod* keinen Abschnitt bilden, höchstens einen *befreienden*, jenseits dessen diese Entwickelung *besser* gelänge, als diesseits.

223. Da das Menschenwesen *principiell* als in diesem Sinne veranlagt aufgefasst werden kann, jedesfalls dem Einzelnen gegenüber, ganz abnorme Fälle der Verkümmerung abgerechnet, das *Gegentheil* nie feststeht, ist seine *Entwickelung* in diesem Sinne anzustreben, zu beeinflussen. Nur wo der Tod so früh eintritt, dass die spätere *neue*, im Unendlichen und Göttlichen *wiedergeborene* Persönlichkeit kein Identitätsbewusstsein mit der auf Erden gewesenen entstehen lassen kann, konnten wir die höchste Heilsbestimmung

Digitized by Google

nicht vertreten. Aber auch hier bleibt die *Erziehung* darauf gerichtet, soweit der Tod nicht sicher ist. Jedoch *verständlich* und ohne Illusion der Einwirkenden *wahrhaft* entwickelt in der Seele ist nur das, wofür das *eigne* Lebensstadium die Formen des Verstehens und Wollens leiht. So wird sich nothwendig an jenes *momentane* und *zeitlebige* Heilsuchen als nächstes Entwickelungsstadium der höher Befähigten nur ein *Wollen nie endender gleicher selbstischer oder endlich-geselliger Befriedigung* anschliessen können. Diese schlechteste Form des unendlichen Triebes, des absoluten Heilstriebes, und dieser schlechteste Inhalt des naiven Heilsglaubens, wäre doch ein hoffnunggebender Funke, den man zu wahrem Licht und wahrer seliger Wärme zu steigern erwarten darf. Dieser naive Heilsglaube ist aber nur dadurch weiterzuführen, dass man ihn *erschüttert (contritio)*, d. h. dass man die *Erkenntniss* erzeugt *(illuminatio)*, dass das *selbstische* oder *particuläre* Wollen des *Unendlichen* einen *Widerspruch* in sich birgt, also sein Ziel nicht erreicht, mithin nur die *innere Erfahrung des Unheils* bereiten kann, wie es auch nicht das gesunde Dasein der *unendlichen* Heilspotenz im Individuum sein kann. Denn das *selbstische* Wollen des Unendlichen findet seine *Schranke* an dem gleichen Wollen und auch an dem berechtigten Anspruche *Anderer*; das Erreichte bleibt hier also, wenn immer *unbegrenzt in der Zeit*, doch stets *begrenzt im Umfange*, also nach dieser Seite als *Unheil* empfunden, und jener selbstische Trieb wird sich hiergegen auflehnen, wird *Neid*, *zerstörende Gier*, *Misswollen*, *Schädigen* Anderer, also innerlich friedlos, äusserlich unheilstiftend, also dem absoluten, allgemeinen, *gottgewollten* Heil entgegenwirkend. Hieraus folgt wieder die Nothwendigkeit seiner *Zurückdrängung*, *Verneinung*, also für ihn selbst *neues*, *stetiges* Unheil. Es wäre schon ein Effect solcher Selbstbeschränkung, schon ein Zeichen innerer, vielleicht ganz unbewusster *Güte*, wenn der Egoist seinen unendlichen Selbstgenuss in der harmlosen Weise wollte, die keinen Neid kennt und in die Genussbereiche Anderer gar nicht einzubrechen gedenkt. Das Bestreben, das Allheil zu fördern, wird dann in denen, in welchen es bereits durch Gottes Geist lebt, den erzieherischen Drang erregen, den harmlosen Egoismus in thätiges Mitwollen des Allheils umzuwandeln, und dies wird von selbst auch für den so Bekehrten zu einem Aufbruche neuer, reicherer, ja der *absoluten*, *göttlichen* Heilserfahrung in seiner Seele. Das träge Glied, das dem Allheil seine Kraft entzöge, würde in diesem Masse immer den Widerstand des Gotteswillens und der Welteleologie fühlen, der es hineinzureissen sucht in den grossen Strom. So wird ihm die *Selbstbeschränkung* nahegelegt, als erstes Product der *Umkehr (conversio)*, bald auch das *Mitwollen fremden Heils*; denn dieses wird ihm nicht eher ein Object seines *eignen* Heils, verliert also nicht eher das ihn Einschränkende, Verneinende, ihm Unheil Bringende, als bis er es *eingeschlossen* hat in *sein* Streben, Wollen und Wirken. Endlich aber erkennt er, dass der verneinende Widerstand Gottes gegen ihn und die Unfähigkeit, in sich selbst das *absolute*, *allgemeine*, *unendliche* Heil zu empfinden, nicht eher aufhören kann, als bis er dazu gelangt ist, *mit Gott* zu wollen, d. h. die *unendliche Allheit des Gesammtheils* zum Object seines *eignen* Wollens und Sehnens und seiner *eignen* Lust zu erheben. Nicht immer ist es *zuerst* die Form eigentlichen *Erkennens (illuminatio)*, in der sich diese Veränderungen *(conversio)* zu vollziehen haben, sondern je nach

Digitized by Google

der individuellen Anlage wird die *Umstimmung des selbstischen Triebes in diesen göttlichen* auch durch Anlockung der *Lust*, des *Gefühls*, nach dieser Seite, durch Beispiel, durch Kosten der dadurch möglichen Art der Beseligung erreicht werden. Aber dann muss die *Erkenntniss* immerhin nachfolgen, um den Trieb zu *sicherem*, *zielbewusstem* und der *Wege* klar bewusstem *Willen* umzugestalten.

224. Nur ein Stadium auf diesem Entwickelungsgange ist das *ethische* Wollen in der bestimmten Form der *Gesetzlichkeit*, d. h. des Wollens des *Seinsollenden*, des *unbedingt* Seinsollenden, *weil* es dies ist. In diesem Stadium ist allerdings die Selbstheit und Particularität des Wollens völlig überwunden, aber es wird diese *Negativität* festgehalten und darum das ethische Ziel nur als *sollend* gewusst. Hierin liegt selbst noch eine *Ungöttlichkeit* des Wollens, mithin eine Schranke gegen vollen Heilsbesitz, der nur aufgehen kann, wo die volle *Lust* am gottgewollten Allheil mitempfunden wird. Der ethische Gesetzesstandpunct überwindet sich durch sich selbst. Denn das wahrhaft und absolut Seinsollende ist selbst nur ein *solches* Wollen, in welchem *Liebe* und *Lust* die gleiche ist, wie im göttlichen Wollen des Allheils.

225. Alle diese Stadien sind Stadien der immer volleren und wahreren Gestaltung des *Heilsglaubens*, der den Heilsbesitz und Heilsgenuss selbst enthält, von jenem naiv selbstischen an bis zu dem Glauben, in der Gottgeeintheit des innersten Wollens das volle und ewige wahre Heil zu besitzen. Darum ist dieser vollendete *Glaube* an das Heil, auch das eigne, die *fides specialis*, erst anzusetzen als *Ergebniss* der *illuminatio* und *conversio*, denen wieder die *praedestinatio* und *vocatio* vorausgehen; aber sofern jener Glaube nun wieder *Ausgangspunct* ist einer *fortschreitenden Ueberwindung* des Gegengöttlichen und *Ausgestaltung des Heilslebens* (Heilsvollendung), folgen ihm die *sanctificatio*, *unio mystica* und *glorificatio* bis zur *consummatio mundi* nach, wiewohl er hierin immer zugleich *selbst* ein constituirendes Moment bleibt.

226. Welche Stelle aber hat in dieser Reihenfolge die *justificatio* in dem Sinne von *Tilgung der Sündenschuld*, *Vergebung*, und der *Glaube an sie?* Die lutherische Kirche hat von Haus aus und in ihren orthodoxen Vertretern immer wieder hierin ihr Lebensmark und ihr Panier gefunden, dass *sola fide*, „durch den Glauben allein, nicht durch Gesetzeswerke", wir „gerecht" werden vor Gott, d. h. dass uns Gott um jenes unsres Glaubens willen für gerecht erkläre oder annehme, auch wenn wir es noch so wenig seien; zu jenen als Heilsgrund auszuschliessenden Gesetzeswerken wird ausdrücklich selbst die *Liebe* gerechnet (vgl. namentlich *Apologia confessionis Augustanae* IV (II), § 107—116; vorher schon kurz § 81). Allerdings wird hierbei auf das Nachdrücklichste behauptet, dass jener *Glaube*, wie er durch den *heiligen Geist* in uns gewirkt ist und auch wieder den heiligen Geist in uns einziehen lässt, so auch aus sich selbst heraus nothwendig zur *Heiligung*, zur *Liebe* und zu guten Werken führe; nur sei es eine Verkehrung des rechten Verhältnisses, diese Ergebnisse des Glaubens *an sich* für Bedingnisse des Heils und der Seligkeit anzusehen *(Conf. August.* XX, § 24—40). Als das *Mittelglied*, durch welches der Glaube nothwendig zum heiligenden Träger des heiligen Geistes wird, gilt dabei der *Trost*, dass die Sünden vergeben, die Höllenstrafen erlassen sind, dass man „einen gnädigen Gott" habe, zu welchem

Digitized by Google

dann naturgemäss sich unser Herz in Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit kehrt; aber auch ohne dieses ist der Besitz des Glaubens überhaupt ein Besitz des göttlichen Lichtes, das sich mit keinerlei Finsterniss mehr verträgt, sondern immer nur wieder Licht gebären kann (Apol. IV [II], § 64—68. III, § 4—10). Wir können deshalb auch wieder an den „guten Früchten" den „guten Baum", an der Liebe und den guten Werken den dahinter wirksamen *Glauben* erkennen, und umgekehrt den Mangel des letzteren an dem Mangel jener; „denn da ist nicht der heilige Geist, wo nicht christliche Liebe ist und andre gute Früchte". „Es folget aber daraus nicht, dass uns die Liebe für Gott gerecht macht, das ist, dass wir darum durch die Liebe Vergebung der Sünde erlangen, dass die Liebe das Schrecken der Sünde und des Todes überwinde, dass die Liebe an Christus Statt gegen Gottes Zorn und Gericht solle gehalten werden, dass die Liebe das Gesetz erfülle, dass wir durch die Liebe Gott versühnet und angenehm werden, und nicht um Christus willen (Apol. III, § 99 f.).

227. Das Motiv, das unsre Reformatoren an der Hand des Paulus zu dieser Lehre brachte, leuchtet besonders deutlich hervor in folgender Stelle der Melanchthonschen Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses: „Darum sagen wir auch, dass man muss das Gesetz halten, und ein jeder Gläubiger fähet es an zu halten, und nimmt je länger, je mehr zu in Liebe und Furcht Gottes, welches ist recht Gottes Gebot erfüllet. Und wenn wir vom Gesetzhalten reden oder von guten Werken, begreifen wir *beides*, *das gut Herz inwendig und die Werke auswendig*. Darum thun uns die Widersacher unrecht, da sie uns schuld geben, wir lehren nicht von guten Werken; so wir nicht allein sagen, man müsse gute Werke thun, sondern sagen auch eigentlich, *wie das Herz müsse dabei sein*, damit es nicht *lose*, *taube*, *kalte Heuchlerwerke* seien. Es lehrt die Erfahrung, dass die Heuchler, wiewohl sie sich unterstehen [= es unternehmen, versuchen], aus ihren Kräften das Gesetz zu halten, dass sie es nicht vermögen, noch mit der That beweisen. Denn wie fein sein sie ohne Hass, Neid, Zank, Grimm, Zorn, ohne Geiz, Ehebruch u. s. w.? Also, dass nirgend die Laster grösser sein, denn in Klöstern und Stiften" (Apol. III, § 15—17, nach Justus Jonas' Verdeutschung).

Man erkennt hieraus, dass die „guten Werke", welche um der Sündenvergebung und Seligkeit willen gesucht wurden, bei den wahrhaft frommen, von heiliger Liebe durchdrungenen Christen eben dadurch Anstoss erregten, dass sie durch dieses Motiv einen *selbstischen* und *äusserlichen* Charakter erhielten: sie wurden als blosse Mittel ergriffen, um die Höllenangst loszuwerden und den Himmel zu erkaufen, deshalb auch meist Werke ohne eigentlichen sittlichen Werth und Zweck, wie das Abperlen von Rosenkränzen und das Errutschen von Calvarienbergen u. dgl., und ebenso auch nothwendig heuchlerisch, weil ihnen nicht die Güte des Willens, der das Gute um seinetwillen liebt, und die wahre Gottesliebe, welche Frömmigkeit zu üben allein wahrhaft antreiben kann und ohne die es keine ächte Frömmigkeit giebt, die Entstehung gaben, sondern die egoistische Angst und Berechnung. Dann wird sogar die „*Liebe*" selbst zu einem äusseren Werk und kann nicht mehr Heilsquell sein, wenn sie nämlich angeeignet, angewöhnt, anempfunden ist erst in Folge dessen, dass man in ihr das Mittel sah, um Gott zu versöhnen und Heil zu erwerben. Dieses selbstische Motiv schien dadurch erst völlig

Digitized by Google

in Wegfall gebracht werden zu können, dass man *jeden Anlass der Furcht* beseitigte, sowie *jede Aussicht, sich das Heil selbst verdienen zu können.* War nun durch Christi Sühnetod der Strafgerechtigkeit genügt und das Heil uns bereits erworben, so dass wir nur noch es *ergreifen* oder *zurückweisen* konnten — ohne unsern Willen irgend sonst durch die Heilsrücksicht zu bestimmen —, so war die Heilsfrage, die selbstische, durch den die Gnade ergreifenden Glauben *erledigt*, und dadurch alles weitere Wollen und Thun unter *reine* ethische Motive gebracht, als aus lauterer Liebe und Dankbarkeit zu Gott, aus den Antrieben des weiterwirkenden heiligen Geistes, aus Liebe zu den Menschen und zum Guten überhaupt hervorbrechend. Und auch der letzte egoistische Hauch verschwand, wenn *der Glaube selbst*, der in uns die Heilsfreudigkeit und dieses reine ethische Wollen erzeugt, als *Geschenk der göttlichen Gnade* oder *Wirkung des heiligen Geistes,* also ebenfalls nicht als erworben durch selbstischen Heilsdrang und in der Angst oder aus Berechnung, betrachtet wurde. Apol. IV (II) § 115: *Neque vero haec fides est otiosa notitia, nec potest stare cum peccato mortali, sed est opus spiritus sancti, quo liberamur a morte, quo eriguntur et vivificantur perterrefactae mentes;* in der Verdeutschung: „Wiewohl es wahr ist, dass Frücht und Werk nicht aussen bleiben, und der Glaub ist nicht ein bloss schlecht Erkenntniss der Historien, sondern ein neu Licht im Herzen und kräftig Werk des heiligen Geistes, *dadurch wir neu geboren werden,* dadurch die erschrockene Gewissen wieder aufgericht und Leben erlangen". So erzeugt vom heiligen Geiste, bringt er auch wieder den heiligen Geist mit sich oder giebt ihn uns; daher fährt diese Stelle fort: *Et quia sola haec fides accipit remissionem peccatorum, et reddit nos acceptos Deo, et affert Spiritum Sanctum* etc. — „Und dieweil der Glaub allein Vergebung der Sünde erlangt und uns Gott angenehm macht, *bringt er mit sich den heiligen Geist*". Vgl. auch Conf. Aug. XX, § 29. Apol. III, § 5—9.

228. Die oben aufgeworfene Frage nach der Stellung des *Versöhnungs- und Rechtfertigungsglaubens* in der Folge der Stadien der Heilsordnung ist in ihrer Beantwortung abhängig zunächst von der Frage nach der Stellung der *Strafangst* zur Heilsordnung. Dass diese die Quelle und das Motiv jenes Glaubens ist, wird von den Reformatoren mit grosser und drastischer Beredsamkeit ausgeführt, z. B. Apol. IV (II) § 20: „Wenn aber ein Gewissen recht seine Sünde und Jammer fühlet, so ist aller Scherz, so sind alle Spielgedanken aus und ist eitel grosser, rechter Ernst; da lässt sich kein Herz noch Gewissen stillen noch zufrieden stellen, suchet allerlei Werke und aber Werke, und wollt gern Gewissheit, wollt gern Grund fühlen und gewiss auf Etwas fussen und ruhen. — — Daher weiss man etliche Historien, dass die Barfüssermönche, wenn sie etlichen guten Gewissen an der Todesstunde lange haben umsonst ihren Orden und gute Werk gelobt, dass sie zuletzt haben müssen ihres Ordens und S. Franciscen schweigen und dies Wort sagen: Lieber Mensch, Christus ist für dich gestorben! Das hat in Aengsten erquicket und erkühlet, Fried und Trost allein geben". Und § 36: „So ist je das auch aufs närrischst und ungeschicktest von den Widersachern geredt, dass die Menschen, die auch ewiges Zorns schuldig sind, Vergebung der Sünden erlangen durch die Liebe; so es doch unmöglich ist, Gott zu lieben, wenn das Herz nicht erst durch den Glauben Vergebung der Sünden ergriffen

Digitized by Google

hat. Denn es kann je ein Herz, das in Aengsten ist und Gottes Zorn recht fühlet, Gott nicht lieben, er gebe denn dem Herzen Luft, er tröste und erzeige sich denn wieder gnädig. Denn dieweil er schrecket und also uns angreift, *als wolle er uns in ewiger Ungnade in den ewigen Tod von sich stossen*, so muss der armen schwachen Natur das Herz und Muth entfallen und muss je für so grossem Zorn erzittern, *der so gräulich schreckt und straft*, und kann je alsdann, ehe Gott selbst tröstet, kein Fünklein Liebe fühlen".

229. Der mit solchen Worten geschilderte Zustand ist selbstverständlich unmöglich, so lange der Mensch in seinem gott- und heilswidrigen Leben in voller Unbefangenheit feststeht; er fürchtet Gott erst, wenn er erkannt hat, beziehentlich ihm die Vorstellung und der Glaube künstlich erregt ist, dass Gott *gegen* ihn sei und mithin von der stärksten Macht der Welt ihm Unheil drohe. Diesen Sinn hat es, wenn die Reformatoren das *Gesetz* — die Anerkenntniss desselben nämlich *als* göttlichen Gesetzes und ebenso die Anerkenntniss der damit verbundenen Strafdrohung — als *Urheber jener Angst* bezeichnen: so namentlich Apol. IV (II) § 103—106; auch § 39 u. ö. Es würde hiernach also eine *Erleuchtung (illuminatio)* und in gewissem Sinne schon eine *Busse (conversio)* dem Versöhnungsglauben vorhergehen müssen; denn der Wille ist so weit schon für den göttlichen Lebensinhalt gewonnen, dass er ihn als das in der Welt allein endgiltig Mächtige anerkennt, dem er sich zu unterwerfen hat, um nicht ewigen Schaden zu leiden, und dass er diesen Schaden *fürchtet*, also *meiden möchte*. Hier setzt nun im Sinne der Kirchenlehre die *Verkündigung der Gnade* ein, und wird sonach nur zu einer Fortsetzung der Erleuchtung, um die Bekehrung zu vervollständigen. Es ist der Moment, in welchem nach unserm obigen Zusammenhange der *naive Heilsglaube gebrochen* werden muss und ihm der *Zweifel am Heil* Platz macht, um dann durch den *wahren Heilsglauben* ersetzt zu werden (194—198, 217—219, 223).

230. Die Kirchenlehre sieht nun die Gnadenzusicherung für dadurch begründet an, dass Gott *durch den Tod Jesu versöhnt* sei, mithin die Sündenstrafe *erlassen*, dafern nur die eine Bedingung vom Sünder erfüllt werde, dass er im *Glauben*, auch *für ihn* sei Jesus in diesem Sinne gestorben *(fides specialis)*, solche Gnade sich zu eigen macht. Wird die Erweckung des Willens zu dieser „That des Glaubens" aber selbst als *Wirkung des heiligen Geistes* aufgefasst, so liegt darin zugleich die Bürgschaft für die heiligende Weiterwirkung desselben heiligen Geistes, ohne dass doch diese Weiterwirkung und ihre Früchte selbst noch zu jenen *Bedingungen* des Heils hinzuträten. Hierdurch wird allerdings erreicht, dass dieses neu eintretende *heilige* oder wenigstens unter Schwankungen in der Richtung der Heiligung sich fortbewegende sittliche Leben von allen *selbstisch-berechnenden Motiven* losgetrennt wird und sein Inhalt das *wahrhaft Gute* wird, nicht mehr auferlegte Lasten ethisch sonst werthloser Peinigungen und Uebungen für den Zweck des Straferlasses und Heilserwerbs. Aber dieser Gewinn wird erreicht, indem man an der *früheren* Stelle der Heilsordnung, nämlich bei der *Entschliessung zum Glauben*, das lediglich *selbstische* Angstmotiv und Strafvermeidungsmotiv *gelten lässt*, welches hier dem heiligen Geiste als Anknüpfungspunct zur Weitererziehung sich darbieten soll. Dies ist ebenso ethisch

Digitized by Google

unrichtig wie dogmatisch widersprechend und praktisch ungerechtfertigt, da der *heilige* Geist einer *unheiligen* Gesinnung sich bedienen und zwar ganz unnöthiger Weise sich ihrer bedienen würde, wenn er so verführe: was hinderte ihn, *sogleich* die selbstische Gesinnung in *Liebe zum Guten* und *Liebe zum heiligen Gotte* umzugestalten, nach welcher Umwandlung der *Gesinnung* (μετάνοια) sogleich im Innern des Sünders die Ueberzeugung des betretenen Heilswegs erlösend aufleuchten müsste? Denn die eigne erwachende Güte der Gesinnung und Erfassung des wahrhaft Göttlichen müsste sofort auch jede Angst zerstreuen, dass Gott eine ewige Verwerfung, Strafpeinigung und Zornesfolge an ein Leben hängen werde, das sich *ihm*, *seinem* Willen und *seinen* Zielen im Princip zugewendet hat und so nur noch der fortgehenden *Behütung* und *Stärkung* bedarf. Gott „will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er lebe und sich bekehre".

231. Die Kirche ist von diesem einfachen Wege abgelenkt worden durch *irrige theoretische und ethische Voraussetzungen*, von denen wir uns zu lösen haben. Sie ist von einem die Strafangst des Sünders mit sich bringenden *Gerechtigkeitsbegriffe* beherrscht, der weder durch die Ethik, noch durch die christliche wie philosophische Gotteslehre aufrecht erhalten wird. Die *Unendlichkeit* der Versündigung, da wir uns ja an *Gott*, dem *Unendlichen*, versündigen, heischt *Unendlichkeit* der Strafe, und solche *unendliche* Strafe konnte nur ein *Gott selbst* erdulden, um so mehr, da er sie *unschuldig* litt — dies that der Gottsohn am Kreuze —; so kann uns nun Gott gnädig sein, das Gerechtigkeitshinderniss seiner Liebe ist damit hinweggeräumt. Dies die Grundlage jener Lehre. Eine derartige *Gerechtigkeit* hat aber Grund weder im Gottesbegriffe, noch in der Ethik. Die Idee des Guten fordert überall nur, dass das Gute verwirklicht werde, dass also der gute Wille *sei* und *wirke*. Strafübel können im ethischen Processe hiernach nur vorkommen als Mittel, damit der gute Wille *werde*, wo er noch nicht ist, *stärker* werde, wo er ist, und *weiter wirke*. Allenthalben, wo diese Mittel noch *nöthig* wären, könnte sie der ethische Gotteswille nicht *erlassen;* denn er förderte dadurch das Böse. Ueberall aber, wo diese Mittel *nicht mehr* nöthig wären, könnte sie der ethische Gotteswille nicht mehr *verhängen*, denn er verwirklichte dann ein Uebel um seiner selbst willen, als Selbstzweck, ohne Hinblick auf ein dadurch zu erreichendes Gutes. Ein über die sündige Willensbeschaffenheit hinaus fortbestehender *Zorn* Gottes wäre vollends ungöttlich, ja eine Gott zum gemein und roh fühlenden Menschen erniedrigende Gesinnung, am meisten unverträglich mit dem christlichen Liebes- und Vatergotte, und unverträglich mit den christlichen Forderungen der *Feindesliebe* und *Versöhnlichkeit*. Nicht minder widerspruchsvoll ist jene Lehre in ihren einzelnen Stücken in sich selbst. *Unendlich* ist die Sünde des schwachen Menschenkindes niemals, und es ist ein logisches *Quidproquo*, aus einer Sünde wider den *unendlichen Gott* eine *unendliche Sünde* zu machen; mit mehr Recht könnte man behaupten, dass der „Unendliche" von einer wider ihn gehenden Gesinnung eines seiner Geschöpfe gar nicht getroffen, nicht verletzt, nicht gehindert werden kann. Der ärgste Widerspruch aber ist, dass *Gott selbst*, der *unschuldige* Gottsohn, die *unendliche* Sühne bringe für die unendliche Sünde, indem er am Kreuze einen kurzen Schmerz und Tod und menschliche Schmach erleidet, was alles für ihn als Gott und für seine darauf folgende ewige göttliche Herrlichkeit

Digitized by Google

und Seligkeit doch wahrlich Nichts, am wenigsten aber ein *unendliches* Strafleiden ist. Eine *Gerechtigkeit*, der *hierdurch* gedient, eine *Liebe* und *Gnade*, die *hierdurch* von den Hindernissen befreit wird, die ihr die Gerechtigkeit in den Weg stellt, hebt damit ihren eignen Begriff vollständig auf, ist das Widerspiel ihrer selbst.

232. Vermittelnde Lehren wollen deshalb die *Genugthuung Jesu* für Gottes Willen und Zorn nicht sowohl in seinem Strafleiden, als in seinem *Gehorsam*, in seiner *ethischen Vollendung* finden, die am Kreuze ihren Gipfel erreicht, und durch die Gott wieder am *ganzen Menschengeschlechte* Wohlgefallen gewinnt, wenigstens nunmehr es sich gefallen lässt, wie es ist, wenn es nur so weit sich bessert, dass es *dankbar gläubig die Gnade ergreift.* „Gott will nicht das ganze Menschengeschlecht verderben, er verschont es um dieses Einen Gerechten willen". Aber wozu dann noch die Bedingung des die Gnade ergreifenden Glaubens? Wozu noch die daran sich anschliessenden Forderungen der Heiligung? Werden letztere *um ihrer selbst willen*, um der Herstellung des *Guten* willen aufgestellt, warum dann nicht gleich von vorn herein diesen Endzweck als einzigen festhalten und auch Strafübel, wie *alle* Uebel, als *erziehende* Mittel fassen, und ebenso die Erscheinung und den Tod Jesu als das erziehendste von allen, in seinem *ethischen* Werthe für uns, die darin das göttliche Willensideal entzückt und im Innersten dafür gewonnen anschauen? Gott kann überhaupt nicht ermüdend im Zorne enden, wie ein verzweifelter Vater; er wird auch der versunkensten Menschheit gegenüber fortfahren, die Wirkungen seines heiligen Geistes an ihr zu üben. Hierzu bedurfte er als versöhnenden Mittels nicht des Gehorsams des Einen, und dieser Gehorsam bedeutete Nichts, wenn dieser Eine — *Gott selbst* war. Strafübel, die *erziehend* wirken, oder die *aus der Sünde von selbst folgen*, bestehen *bis heute fort.* Gott hat sie Niemandem erlassen und wird sie niemals Einem erlassen, auch dem Gläubigsten nicht. Ja auch die *vergangene* Sünde müssen wir noch an ihren naturnothwendigen Folgen spüren. So treibt uns Alles zurück von der Lehre der „Kirche" und immerhin auch der „Apostel", die ihre zeitlichen und nationalen Theorien nicht verleugnen, auf die *frohe Botschaft Jesu selbst*, der uns in den *Seligpreisungen der Bergpredigt*, im *Vaterunser*, in vielen *Gleichnissen*, den einfachen Weg des Heils in der *Reinheit des Herzens*, im *Suchen* der Gerechtigkeit, im *Wollen* des Göttlichen zeigt, hiermit an den Johannesruf anknüpfend: „thut Busse, das Himmelreich ist nahe!" Die vereinzelt gebrauchten Bilder des „Lösegeldes" und des „Bundesblutes" legen sich nicht durch sich selbst aus und treten ohne Auslegung auf, sind also auszulegen durch die *klaren* Worte Jesu von seiner von der Sünde uns lösenden und mit Gott einenden, unsern Sinn neuschaffenden, uns wiedergebärenden Wirkung, die am stärksten auf uns eindringt im Anschauen seines den Tod des Verbrechers für unser Heil erduldenden Martyriums: das muss das *Heiligste* sein, was *solche* Opfer freudig tragen heisst und tragbar macht!

233. Wir beantworten nach allem dem die Frage nach der Stelle der *Rechtfertigung* und *Versöhnung* in unsrer Heilsordnung (226) dahin, dass dieselbe auf einem noch ungeläuterten, selbstischen Heilsbedürfniss und auf einer ebenso ungeläuterten Gottesanschauung beruht, so lange man als Gegenstand der Sorge *(Angst, Furcht)* etwas Anderes erfasst hat als die *aus dem gott-*

Digitized by Google

widrigen Wollen und Streben von selbst unabwendlich fliessende Unheilsfolge, und mithin auch etwas Anderes unter dem Versöhnungsmittel denkt als eben dasselbe, was *Erlösung* gewährt, nicht von der *Strafe*, sondern von dem *gottwidrigen Wollen selbst*. Beginnt nun freilich thatsächlich das Leben des Menschen mit einem *harmlosen, sinnlichen Egoismus*, der ihn wie eine kurzlebige Thierart erscheinen lässt, hingegeben dem Heil und Unheil des Augenblicks in der Knechtschaft äusserer Ursachen, so wird ihm das Heilsbedürfniss zuerst die Form des Wunsches eines *beständigen sinnlichen Glückes* annehmen. Er wird dieses gehindert finden durch unglückbereitende Weltmächte, die er sich also zu Freunden zu machen wünscht, und sofern ihm nun gesagt wird, es sei in seinem bisherigen Verhalten Etwas gewesen, was den *Zorn* dieser Mächte gereizt habe, wird er sich diese sogenannten Götter noch als ähnlich genug sich selbst, seinem niedrigen Sinne verwandt vorstellen, um zu meinen, er könne sie durch gewisse Veranstaltungen *versöhnen* oder *versöhnt glauben*, die doch seine eigne Sinnesänderung nicht einschliessen. An *dieser* Stelle wird ihm jene Versöhnungslehre zum Bedürfniss und zur Befriedigung. Ist ihm aber die Ueberzeugung entstanden, zu lebhaftem Gefühl geworden und erfüllt sie sein Wollen, wie sie eigentlich schon aus einer innersten *Gesinnungs- und Willenserhebung* hervorgehen muss, — die Ueberzeugung, dass *Gott das Heil will, weil er seine Geschöpfe liebt*, ja dass Gott nichts Anderes ist als *dieses schöpferische Princip der Heilsliebe*, so erkennt er, dass Gottes Ordnung Allem entgegen sein muss, was diesen Heilswillen kürzt und aufhält, dass es also gar keine andre Versöhnung mit Gott geben kann als die, *mit Gott zu wollen*, *Gott zu lieben*, und *mit* Gott zu lieben. Dann fällt aber auch jede Angst vor nachträglicher Bestrafung alter Sünden weg, an welcher Gottes Heilswille nicht das geringste Interesse haben kann, während andrerseits gar nicht zu verhindern begehrt werden soll und wird, dass Alles, was geschehen ist und geschieht und geschehen wird, seine nothwendig in der Sache liegenden *Folgen* hat, worunter auch die *Uebel* nicht wegfallen.

234. Soll aber nun der fortschreitende *Heiligungsprocess* auch ein fortschreitender *Heilsprocess* sein, d. h. die Uebel verbannen und in einer *gesunden Auswirkung aller Weltkräfte zum Endzwecke des Besten* ausmünden, so ist die Hinausführung des Heilsglaubens zu gesicherten Ueberzeugungen, die alle *Zweifel* niederschlagen sollen, auch nicht ganz fernzuhalten von *Zukunftsbildern*, welche *theoretisch* so weit zu begründen sind, also auch zu *wissenschaftlichen* Gegenständen werden, als es sich darum handelt, die *Möglichkeit* dessen zu vertheidigen, was der Heilsglaube als *nothwendig* erkannt hat und in seiner Wirklichkeit vorausschauen möchte. Es handelt sich hierbei um zweierlei, erst getrennt, dann in Verbindung: nämlich zuerst um das Schicksal der Einzelnen, sodann um die Fortentwickelung der Welt. Wir haben ein *heilvolles Zielerreichen* für den Einzelnen über den irdischen Tod hinaus gefordert, soweit in ihm eine Lebenspotenz thätig war, die dies erheischt. Dort kam es nur auf die *innere Beseligung* an, jetzt fragt es sich um die *Lebens- und Wirkensformen*, die hierbei zu denken sind. *Unmöglich* ist in diesen Beziehungen weit weniger als man denkt, indem man geneigt ist, das *Gewohnte* und dem Gewohnten Analoge allein „möglich" zu nennen, obwohl es oft ebenso unbegriffen und unbegreiflich ist, wie das scheinbar Unmöglichste.

Digitized by Google

Aber es ist bedenklich, hier Specielleres zu zeichnen, weil dadurch Gaukelbilder der Phantasie wachgerufen werden, die durch ihre Willkürlichkeit den Glauben eher irren als stärken. Wir begnügen uns deshalb mit der Abweisung einiger der wichtigsten Einwendungen des Zweifels.

235. Die irdische Erfahrung der Abhängigkeit des Geistes von seinen körperlichen Organen und vom Körper überhaupt, von Nahrung, Klima, Krankheit, lässt im Tode leicht nur die äusserste Steigerung dieser Abhängigkeit sehen: dort *Verringerung* der Kraft des Geistes, hier völliges *Erlöschen*, entsprechend der Abnahme und theilweisen Zerstörung der körperlichen Mittel dort, der gänzlichen Zerstörung oder Aufhebung der körperlichen Lebensbedingungen hier. Indessen ist vielmehr *unbegreiflich* und nur den Thatsachen dieses Lebens zugestanden, dass der geistige *Inhalt*, Denken, Vorstellen, sittliches Wollen, Lieben, Gottsuchen, hervorgerufen oder unterstützt werden kann durch schwingende oder sich stossende Atome der Gehirnmasse oder des sie durchsetzenden Aethers, welche Stoffe und Stoffbewegungen, wie jetzt jeder Physiolog und Psycholog lehrt, sogar gänzlich Nichts gemein haben mit den *sinnlichen Empfindungen*, Farben, Tönen, Gerüchen, die dadurch im Geiste ausgelöst werden, geschweige mit den *Gedankeninhalten* und *Strebungen*, die im Ichwesen in weiterer Folge sich daran knüpfen. Es kann überhaupt solcher Inhalt niemals ins Ichwesen *hinein*kommen, sondern immer nur aus ihm *heraus:* er ist sein *Product*, denn er kann nur als *eigner* Inhalt des Wesens diejenige innige Verbindung mit diesem erhalten, welche das Selbstbewusstsein zum Ausdrucke bringt. Jedes andere „Enthaltensein" wäre nur ein Nebeneinanderliegen, wie eine Münze im Becher liegt; jenes „es ist in mir", das dem Gedanken-, Gefühls- und Willensinhalt zukommt, kann nur das der völligen Identification sein, d. h. „*ich selbst* bin der Denkende, Fühlende, Wollende, der den Inhalt in der Gestalt *eignen inneren Thuns* an sich hat. Wenn nun diese *innern Thaten* freilich im irdischen Leibe allenthalben erst ermöglicht, verstärkt, auch inhaltlich modificirt werden durch *körperliche Einflüsse*, so ist das ein unbegreifliches Factum, das wir zugestehen müssen. Aber deshalb den weit *begreiflicheren* Zustand leugnen wollen, der eintreten würde, wenn das Ichwesen *ohne* solche Hilfe seine eignen innern Gehalte sich vor das eigne Bewusstsein producirte, dieses weit *Möglichere* (so zu reden) für *unmöglich* erklären zu wollen, ist ohne alle Berechtigung. Dazu kommt, dass allerhand Möglichkeiten sich denken lassen, wie das Ichwesen, als *Zellcentrum* gedacht, sich doch einen Zellstoff als neuen Körper um sich sammelt, weiterbildet und organisirt; der Aether des ganzen Weltraumes steht hierzu zur Verfügung, und die unendliche Theilbarkeit des Raums und Relativität aller Grössenmasse gestattet uns, hierbei Räume von solcher Kleinheit benutzt zu denken, dass die Theile unsrer jetzigen Welt in ihren Abständen von einander zu jener geistigeren Welt Unendlichkeiten an Raum lassen. Alles dies wäre zu wiederholen, wenn der Zweifel den *Verkehr*, die *Gemeinschaft* unmöglich finden wollte zwischen den vom Erdenleibe befreiten Seelen, da wir doch fordern müssen als *nächsten Fortschritt der Heiligung*, dass ein *weit innigeres, liebevolleres, selbstloseres, ausgedehnteres Gemeinschaftsleben*, als das irdisch-menschliche, den Austausch der höheren Heilsgüter trage, die dann sollen erworben werden. Ein Verkehr durch die Mittel unseres Körpers ist zwar Factum, aber weit *unbegreiflicher*, da die Umsetzung

Digitized by Google

der äussern Vorgänge in *innere* so unbegreiflich war, — als ein Verkehr *ohne* diese Mittel, während doch andrerseits auch hier im Aether — gleichsam die ausgedehnteste *Telephonie* — Mittel genug zu Gebote stünden, wenn man sie durchaus wollte.

236. Die zweite Frage ist die der *Weiterentwickelung der Welt* im Sinne der *Heilsvollendung* und der daran hängenden *Erreichung aller Güter*. In diesem Puncte richtet der Begriff „Welt" Verwirrungen an oder verbirgt unrichtige Voraussetzungen. Meint man unsre Erde, dieses Pünctchen der Welt, oder das Ganze? Ist es so selbstverständlich, dass die Welt *als Ganzes* sich zu bestimmtem Ziele entwickele, oder auch nur die Erde und das Erdenleben *als Ganzes?* Warum soll nicht das *Ziel* immer nur erreicht werden in der Gestalt der *überirdischen* Güter, zu denen die *irdischen* in alle Ewigkeit Vorstufe bleiben werden? Warum sollen nicht in der *Welt* als *Ganzem* immer von Neuem in Ewigkeit *niederste Anfänge entstehen*, von welchen der Entwickelungsgang zum höchsten Ziel immer von Neuem aufsteigt, um immer neue Wesen zur seligsten Gemeinschaft unter sich und mit Gott, und schliesslich zum seligen Aufgehen in Gott zu bringen? Vielmehr spricht Alles dafür, dass diese letzte Vorstellung die richtige ist[163]. Wir wollen nicht leugnen, dass auch das *Menschenleben als solches* zum Besseren fortschreitet, richtiger, dass auch auf der Erde sich immer *Besseres*, *Höheres*, *Seligeres* aufbaut über den niederen Schichten, welche fortdauern zu sollen scheinen, bis einmal das Ganze ein Ende hat. So bleiben auch *verbesserte* Schulen doch immer noch Schulen. Das ist die Allgegenwart des Göttlichen, dass *überall*, soweit möglich, das Gute wächst. Aber der Zerfall der Erde mitten in den herrlichsten Erfolgen der Menschenkunst und Menschenliebe würde ebenso wenig gegen unsre Heilshoffnung streiten, wie die plötzliche Zerstörung einer grossen Culturstadt durch Erdbeben gegen den geschichtlichen Fortschritt der Menschheit spricht, und wie die Nothwendigkeit des Neuanfangs in jedem befruchteten Ei gegen den Werth der Ziele spricht, zu welchen dieser Keim herangepflegt werden soll.

237. Es ist sonach die *Heilsvollendung* überall nur da zu suchen, wo die *Einzelseelen* sich von niederen Zuständen absondern und in höhere übergehen. Auf die irdisch noch überwiegende selbstische Lebensauffassung folgt zunächst im *Himmelreiche* die volle Durchführung der *Liebesgemeinschaft* (235). Aber ihre höchste und letzte Gestalt gewinnt sie in der *Gottesgemeinschaft*, endlich im *Aufgehen in Gott*, gleichsam im befriedigten sich Verzehren am Feuer der ewigen Liebe. Was dazwischen liegt, wagen wir kaum zu ahnen. Vielleicht, dass die *Mitwirkung im Schaffen*, *Lenken*, ein *Gottwerden* im Kleinen, ein Umsichziehen engerer, zugehöriger Lebenskreise, den besten, höchsten und reichsten Geistern beschieden ist. Hier aber ist es — und damit schliessen wir unsre Glaubenslehre —, wo erst die *Persönlichkeitsform* am *göttlichen Geiste*, die unsre Gotteslehre im Interesse des Heilsbedürfnisses noch dahingestellt lassen konnte, zur *Heilsforderung* wird: irgend eine Form der *Liebesgemeinschaft* zwischen Gott und creatürlichem Geist ist hier ge-

163) Gegen den Einwand, es könnte dann auch den Erdenmenschen ihr geringes Loos mit irdischem Tod beschieden sein, wenn nur in dem unendlichen übrigen Weltall Höheres erreicht würde, spricht die Anlage und der Trieb, das Arbeiten auf Höheres in der Menschenseele, worin dann eine ganz unnöthige Grausamkeit läge.

Digitized by Google

fordert, und es fehlte die höchste Verwirklichung möglichen Heils, wenn nicht auch *Gott selig wäre in sich selbst*, sich in seiner Liebe *fühlend und wissend*, und dieser sein Innenhimmel Object des Schauens und Mitfühlens würde aller Creatur.

Digitized by Google

III.
Die religiöse Aesthetik.

238. Die Religion als das vollendete Heilsleben, als die centrale Lebensgemeinschaft mit Gott, die sich als solche nach allen darin angelegten Richtungen peripherisch auszuwirken hat (45), kann eben dieses ihres Wesens halber sich nicht erschöpfen im *Glauben*, der, wenn diese Richtung, d. i. die Richtung auf *Wahrheitsbesitz*, die einzige oder dirigirende Richtung der Religion wäre, auch seinerseits nur Uebergangsstadium sein würde, um dem *Wissen* zu weichen, das er nur vorzubereiten hätte. Dagegen bleibt selbst das *vollendete* religiöse Wissen, wäre es auch in der Form objectivster Erfahrung und objectivsten Denkbeweises vollendet, immer noch *Glaube* insofern, als hier der Wissens- und Wahrheitsbesitz nicht *als solcher* das Endgut ist und nicht als solches *unmittelbar* genossen wird — weshalb denn die Idee und die Erforschung der Wege dieses Wahrheitsbesitzes als *solchen* nicht in die Religionsphilosophie gehört, sondern in die *Logik* oder Erkenntnisstheorie — vielmehr das *religiöse* Wissen seinen Werth als Bestandtheil des centralen und totalen *Heilsgutes* als solchen hat. „Glaube" heisst es dann freilich nicht mehr im Sinne von „unvollkommenem Wissen", sondern im Sinne von *frommem Leben* in der Gewissheit des Heilsbesitzes nach seiner *Wahrheitsseite*". Nicht blosses *Erkennen* dieser Wahrheitsseite, auch nicht nur verbunden mit *Freude* am Wahrheitsbesitze *als solchem*, sondern *volles Leben* in diesem Wahrheitsbesitze als *Bestandtheile des totalen und centralen Heilslebens* ist *Glaube*. Immerhin aber bleibt im Glauben die *Wahrheitsseite* des Heilslebens, d. h. das *Wissen* um den Heilsbesitz, den Heilsinhalt und die Heilsbegründung, allein der *Gegenstand* jenes *Lebens*.

239. Der Unterschied zwischen dem *blossen* Wahrheitsbesitze (auch wenn er sich *nur* auf Heilswahrheiten bezieht) und dem *religiösen* Wahrheitsbesitze und Wahrheitsleben, d. i. *Glauben*, wird also in gewissen Lebensregungen bestehen, welche zu den rein *theoretischen* Erfassungen und Lebensregungen hinzutreten, also in gewissen *ethischen* und *Gefühls*-Momenten. Indessen fehlt auch dem reinen Erkenntnissleben nicht das *Gefühl* — Gefühl der Freude am Streben, Arbeiten und Erreichthaben, Gefühl als anticipirte Gewissheit, Gefühl als Form des intuitiven Erkennens —, und ebenso wenig das *ethische* Moment: Trieb und Wille zur Wahrheit, sittliche Arbeit, selbstlose Hingebung. Es muss also hier sich um ein Hinzutreten von solchen

Digitized by Google

Gefühls- und Willensmomenten handeln, welche als *specifisch-religiöse* der *Centralität* des Heilslebens entsprechend eben hierdurch von allen anderen verschieden sind. *Gefühle* können hier in Betracht kommen nur als Gefühle des durch den Wahrheitsbesitz erschlossenen *Heilsbesitzes als Ganzen und Absoluten*, d. h. als Gefühle des Besitzes (oder Verlustes) der *Lebensgemeinschaft mit Gott*, Willenstriebe und Willensacte nur als *Auswirkungen dieser Lebensgemeinschaft als solcher*.

240. Man könnte fragen: ist denn nicht die Lehre vom religiösen *Fühlen* und *Wollen* — wozu wir ja hier übergehen, als zu neuen Abschnitten *neben* der Glaubenslehre — selbst nur ein Theil der Glaubenslehre, da sie ja eben auch *Lehre* ist, also auf *Wahrheitsbesitz* geht? Freilich, unsre *ganze* Religionsphilosophie gehört dem Radius des *Wissens* an, und nicht einmal dem des *religiösen*, also nicht eigentlich der Glaubenslehre, sondern dem des *philosophischen, reinen* Wissens, das dann allerdings auch in die Dienste der Religion zu treten vermag. Eine *Wissenschaft über* Religion ist nicht Eins mit *religiösem* Wissen, wie z. B. auch ein *Wissen* von der Kunst nicht Eins ist mit einem *künstlerisch* geformten und betriebenen Wissen. Die Religionswissenschaft trennt die Theile des ganzen Religionslebens, um sie genauer zu erkennen; die *Religion selbst* trennt sie nicht, sondern *lebt sie dar*. Doch könnte man sagen: auch das *religiöse* Wissen, also der *Glaube*, umfasst mit das *Wissen* vom religiösen Fühlen und Phantasieleben, das wir hier dennoch von der Glaubenslehre aussondern, und ebenso das *Wissen* vom religiösen Willensleben, das unser nächster und letzter Abschnitt behandelt. Das ist jedesfalls nicht in voller Ausdehnung richtig; denn das Glaubensleben *als solches* hat nicht nöthig, diesen Wissenszweigen der Religionsphilosophie in aller Ausdehnung zu folgen. Aber auch *soweit* es richtig ist, würde daraus nur dies folgen, dass wir in der Glaubenslehre den Inhalt der *ganzen* Religionslehre unterzubringen und sodann diesen *ganzen* Inhalt zu wiederholen hätten unter den Gesichtspuncten des Gefühls und phantasievollen Schauens, endlich noch einmal unter dem ethischen Gesichtspuncte. Statt dessen zieht die Religionslehre in jeden ihrer Abschnitte nur das herein, was die andern *nur indirect* behandeln müssten, also nur das, was jedem *direct*, ohne Rücksicht auf den Eintheilungsgrund der andern Abschnitte, untersteht.

241. Wir handeln hier also vom *Gefühlselement* der Religion und dem damit unmittelbar Zusammenhängenden insbesondere, von den Formen des Heilslebens, die wir *ästhetische* nennen dürfen, und zwar nicht in der Allgemeinheit, wie schon unser erster Abschnitt davon zu sprechen hatte, sondern in Rücksicht auf die *besondre Auswirkung dieses ästhetischen Radius der Religion*, der, vom Centrum ausgehend, das Centrum in gewissem Grade verlassend, deshalb *neben* den theoretischen und ethischen Radius tretend, bei weiterschreitender Entfernung vom Centrum sich zu *rein* ästhetischem Leben emancipiren würde. Von *letzterem* muss sie ebenso scharf unterschieden werden, wie wir das *Glaubensleben* vom rein *wissenschaftlichen* unterscheiden mussten, und auch hier kann der Unterschied nicht darin allein bestehen, dass das ästhetische Leben sich nicht lediglich auf religiöse *Gegenstände* beschränkt — denn auch *diese* können *rein* ästhetisch gefasst werden, wie in einem Concert, in einem Museum, in der Kunstgeschichte —, vielmehr liegt der Unterschied auch hier in der *religiösen*, d. h. auf die *Heilstotalität als solche*

Digitized by Google

bezogenen Auffassung, der dann sogar auch weltliche Gegenstände und Vorstellungen unterliegen können (68).

242. Von der religiösen Aesthetik und ebenso von der später zu behandelnden religiösen Ethik könnte ebenso, wie von der Glaubenslehre, gesagt werden, dass sie der Natur der Sache nach in die andern Theile übergreift und sie mit in sich hereinzuziehen hätte (240). Denn auch das *Glauben* und das *Wollen und Thun* erregen schon unmittelbar durch sich selbst *Gefühle* in dem specifischen Sinne, dass darunter nicht dunkle Erkenntnisse einerseits, Trieberscheinungen andrerseits, sondern gewisse *ästhetische* Zustände, *Lust- und Unlustempfindungen*, verstanden werden, in denen sich der *Genusswerth* der Glaubensinhalte dort, der Willens- und Thatinhalte hier, abspiegelt und psychisch realen Ausdruck giebt. Auch diese Gefühle verstärken natürlich den *Heilswerth*, sofern sie positiver, oder trüben ihn, sofern sie negativer Art sind, und sind noch Heilsgefühle, *religiöse* Gefühle. Aber da sie nur mitentstehen mit dem Glaubens- oder Willensinhalte *als solchem* und *durch* solchen Inhalt, nicht durch die *Totalität* des Heilslebens als solche, sofern sie eben *als Totalität* auch *ästhetisch* sich auswirkt, so gehören sie zu jenen *indirecten* Momenten, die wir aus den einzelnen Abschnitten, um Wiederholungen zu vermeiden, ausschliessen durften. Dass solche Gefühle mit dem Glaubensinhalte, z. B. mit der Gotteserkenntniss oder dem Gottesglauben, mit den Ueberzeugungen künftiger Seligkeit u. s. w. verbunden sind, liegt schon darin, dass hier *Glaube*, nicht reines *Wissen* in Betrachtung steht. Ohnehin würde eine Aufrollung dieser Gefühle sehr wenig Inhalt haben: es versteht sich von selbst, dass die Glaubenswahrheiten insoweit schon durch sich selbst *Lust* erregen, als sie, wie z. B. der Glaubensinhalt eines liebevollen göttlichen Heilswillens, die beseligende Vorstellung des Heils mitenthalten, insoweit *Wehegefühle*, als sie die menschlichen und weltlichen Unheilsquellen zum Bewusstsein bringen, und dass ebenso die religiösen Wollungen und Handlungen durch ihren heilschaffenden Zielgehalt Lustgefühle, durch ihren Kampf mit dem Gegentheile theilweise Unlustgefühle, gemischte Dranggefühle, erzeugen.

243. Wir haben hier, um den eigentlichen, enger begrenzten Gegenstand für die religiöse Aesthetik zu gewinnen, in die *Totalität des Heilslebens* uns von Neuem zu versenken, in die *Lebensgemeinschaft mit Gott*, in der wir unseres Heiles und seiner Bedingungen uns einerseits *gläubig bewusst* sind, andrerseits es *fühlend geniessen*, endlich es *thätig auswirken*, und das zweite dieser Glieder hat uns hier zu beschäftigen. Das *vollendete* Heil kann natürlich nur ein *volles Seligkeitsgefühl* zur ästhetischen Verwirklichung haben, wie sein Gegentheil ein volles *Unseligkeitsgefühl*, alle Zwischenstadien werden *Theilgefühle* gleicher Art, *Mischgefühle* und *Dranggefühle* sein, welche letzteren im *Fliehen* oder anschauenden *Verabscheuen* des Unheils, im *Erstreben* und anschauenden *Erhoffen* des Heils bestehen müssen. Die Hauptbegriffe der Gefühlswelt, um die es sich hiernach handeln muss, sind gegeben durch die Reihe: *Unseligkeit*, *Abscheu*, *Furcht* — *Hoffnung*, *Liebe*, *Seligkeit*. Wie kann — und soll oder darf — aus diesen einfachen Keimen *eine Welt besondrer*, *eigenthümlicher Lebensformen* für das Heilsleben, für die Religion, auch in ihrer *idealen Vollendung*, hervorgehen? Das ist die Grundfrage der religiösen Aesthetik.

Digitized by Google

244. Ein grosser Unterschied zwischen diesem Theile der Religionsphilosophie und dem vorigen drängt sich hier auf: die Glaubenslehre hat einen Inhalt zu suchen, der sich gleichbleibt und unabhängig ist von den Verschiedenheiten derer, die ihn als wahr anzuerkennen haben würden: es giebt nur Eine Wahrheit; die Religion, als Wahrheitsgehalt betrachtet, ist in ihrer Vollendung nur Eine und für Alle dieselbe. Anders verhält es sich, wo auf der Seite des religiösen Subjects nicht die blosse Anerkennung des Wahrheitsgehalts, sondern die besondere Ausbildung des *Gefühlselements* in Frage steht, in welchem der Heilsbesitz sich nach dieser von uns „ästhetisch" genannten Seite auslebt. Obwohl auch hier die vollendet gedachte Religion nothwendig volle Normalität der religiösen Subjecte einschliesst, also ihr Gefühlsleben abhängig macht von dem Wesen des normalen Religionslebens in seiner objectiven, der Individualisirung enthobenen Vollendung, soweit es sich um die oben verzeichneten allgemeinen Bestimmtheiten handelt (243), so ist doch die *psychische Realität* dieses Gefühlslebens gebunden an die durch die Daseinsart des religiösen Subjects gegebenen Möglichkeiten, und ebenso auch die Realitätsform der weiteren *Erscheinungen*, *Productionen*, *Darstellungen*, in welche etwa die weitere Ausbildung dieses ästhetischen Radius der Religion zur *Forterhaltung*, *Verstärkung*, *geniessenden Verwirklichung* jenes Gefühlslebens auszuschlagen hätte.

245. Denken wir uns, um das Vollendetste als äussersten Punct zu gewinnen, bei dem man am ehesten ein Verschwinden dieser individuellen Verschiedenheit erwarten könnte, — denken wir uns reine Geister in ungetrübter, vollster und intensivster Lebensgemeinschaft mit Gott und in dem entsprechenden Seligkeitszustande, ja ohne dass in ihnen irgend noch ein anderer Gehalt lebt als dieser, so sind diese Geister doch auch nur als *andre* Wesen als Gott selbst in *Gemeinschaft* mit ihm, sie sind nicht unterschiedslos in Gott aufgegangen, so dass eben nur *Gott selbst* existiren würde. In diesem Falle gäbe es keine Religion. Aber sie sind auch nicht bloss selig in sich selbst, ohne Beziehung auf Gott, wie jedes andre in sich vergnügte Wesen, dessen Kräfte normal und ungestört ihm als thätig zur Empfindung kommen; dann hätte nur die *Aesthetik*, aber nicht die *Religionsphilosophie* mit ihrem Zustande zu thun, denn auch dann gäbe es für sie und in ihnen keine Religion. Letztere fordert, dass *das Heil im absoluten Sinne*, also das durch Lebensgemeinschaft mit Gott erlebte Heil, *als solches* realisirt sei, also nicht nur *als Lustgefühl*, sondern als ein auf die Gottesquelle bezogenes Lustgefühl. Diese Bezogenheit ist psychisch realisirbar nur durch die psychische Realisirung Gottes als Gottes und als eng verbundenen Gemeinschaftsgliedes *innerhalb des religiösen Selbstbewusstseins*. Die bewusste innere, psychische Realisirung nennen wir einen *Gedanken*, sei es nun, dass derselbe je nach dem Inhalte mehr die Natur des *Begriffes* oder mehr die Natur der *Vorstellung* hat, überall da, wo ein *Inhalt* im Bewusstsein *als solcher* realisirt, nicht etwa nur seine *Gefühlsfolgen verspürt* werden sollen. Auch jene Geister also müssen die *Gottheit in entsprechender Gedankenform* in ihrem Innern realisiren, um ihr Heilsgefühl *als solches* besitzen, wahrhaft erleben zu können.

246. Die vollendete Gedankenform Gottes in den Seligen nennt man nach Jesu Worten *Gottschauen*. Man darf sich nicht scheuen, diesem heiligen Begriffe auf den Grund zu gehen. Jeder geschaute Gegenstand ist als solcher

Digitized by Google

inneres Besitzthum im Bewusstsein des Schauenden, und letzterer unterscheidet sich davon zugleich als schauendes Subject vom Objecte. Völlig zusammenfallen kann beides, Subject und Object, nur dann, wenn das schauende Subject sich selbst in seinem eignen Innern anschaut. Ein Gottschauen dieser Art ist offenbar nur das Selbstbewusstsein Gottes von sich selbst, worin, wie wir sahen, von Religion keine Rede sein kann (245). Es bleibt also nur übrig für das religiöse Gottschauen, dass das Selbstbewusstsein des Schauenden diesem eine *aussergöttliche* Existenz, nicht nothwendig im räumlichen, aber doch im begrifflichen Sinne, zuschreibt, wonach denn auch der *geschaute* Gott als *Inhalt* des schauenden Bewusstseins, also dem schauenden Subjecte substantiell einverleibt, nicht *Gott selbst* sein könnte, sondern ein *aussergöttlicher* Inhalt, der nur geeignet wäre, Gott zu *repräsentiren*. Dies Letztere nun ist nicht schwer zu begreifen. Der *göttliche Seinsquell*, der *göttliche Idealgehalt*, der *göttliche Willensinhalt*, die daraus fliessende *göttliche Seligkeit*, also kurz der *Inhalt* Gottes, so zu sagen das *Was* seines Wesens, unterschieden vom *Dass* seiner eignen, gesonderten Existenzform, in welcher jener Inhalt *für* Gott *selbst* existirt, ist nicht nur überhaupt mittheilbar, sondern *muss* irgendwie allem Seienden einwohnen, wenn *alles* Seiende aus Gott stammt. Denken wir uns nun Geister, in welchen solcher Gottesinhalt bereits *als solcher*, in seiner Bedeutung als *unbedingter* Urquell, *unbedingte* Idealität zum Bewusstsein und zu seligem Gefühle kommt, wie ja schon der irdische Mensch in seinem Leibe dazu kommen kann: so ist hierdurch ein *Gottschauen* gegeben im Sinne eines *Miterlebens* göttlichen Inhalts und des *bewusst-fühlenden Erlebens der Wurzeleinheit* des eignen Wesens mit dem göttlichen, wobei die Trennung nur noch insoweit bestehen bleibt, als das *aussergöttliche* Selbstbewusstsein sich mit diesem *innergöttlichen* Gehalte von dem *Fürsichsein Gottes* getrennt weiss und fühlt. Diese Trennung macht dem aussergöttlichen Bewusstsein Gott erst zu einem *Du*, einem Gegenstand der *Liebe*, *Verehrung*, *Gemeinschaft*, und begründet hierdurch erst Religion.

247. Wenn nun aber der *Vollgehalt* Gottes ohne Abbruch im aussergöttlichen Selbstbewusstsein geschaut würde, so wäre dieses letztere das eines *zweiten* Gottes und jene vollendeten Geister wären eine *Göttervielheit*, und insofern wieder ohne Religion, ebenso wie auch ohne Gott, denn jeder dieser Götter wäre durch die andern beschränkt, also *nicht* Gott. Es bleibt sonach nur übrig, dass das Gottschauen im aussergöttlichen Geiste, obgleich es den göttlichen Inhalt hat, dennoch ihn in der *Beschränktheit* allein besitzen kann, die dem beschränkten, aussergöttlichen Geiste entspricht. Diese Beschränktheit thut der *Wahrheit* des Gottschauens, also dem *Glaubens*inhalte, keinen Abbruch, braucht ihm nicht nothwendig Abbruch zu thun. Denn so lange es sich nur um *Erkenntniss* handelt, werden nur *Allgemeinbegriffe* herausgearbeitet, wie die Begriffe Unbedingtheit, Güte, Wille, Seligkeit, Persönlichkeit Gottes u. dgl., sowie Einheit, Einzigkeit, und der Begriff der Verbindung aller dieser Eigenschaften in Einem Wesen. Diese Form des begrifflichen Gedankens ist schon selbst eine *Beschränkung*, weil sie das volle *Leben* der darin gedachten göttlichen Wesenseinheit nicht wiedergiebt, sondern es nur in der Abstractheit gedachter *Möglichkeiten* auffasst, wovon man sich ebenso abstract überzeugt hat, dass sie *Wirklichkeit* sind, d. h. unter

Digitized by Google

den abstracten Allgemeinbegriff der Wirklichkeit fallen. Eine Wirklichkeit *denken* und sie selbst in sich *erleben*, ist sehr zweierlei; zu letzterem gehört, dass man sie *sei*. Dies thut der *Wahrheit* der Gedanken keinen Abbruch, welche nur verlangt, dass derselbe *Inhalt* in Form des *Gedankens*, d. h. allgemeiner Möglichkeit, dem Bewusstsein gegenwärtig sei, welcher in dem zu erkennenden Gegenstande *verwirklicht, individuell existent* ist, sowie dass die einzelnen Momente dieses Inhalts auseinandergelegt und zugleich in ihrer Beziehung und Zusammengehörigkeit *begriffen*, d. h. wiederum abstract *gedacht*, sind. Alles, was darüber hinaus in Wahrheitserkenntniss eingeht, also Wissen vom *individuell-Thatsächlichen als solchem*, vom einzelnen Dieses, Hier und Jetzt, will *erlebt* sein und ist deshalb an und für sich nur *Inhalt des Ich des Wissenden in seiner individuellen Bestimmtheit und Beschränktheit.*

248. Hieraus folgt, dass auch die höchsten, gottähnlichsten, aber noch als aussergöttlich gedachten Geister ein *Gottschauen* nur so besitzen, dass in ihnen die Wahrheit der das Wesen Gottes allgemein und abstract fassenden Erkenntnisse verschmolzen ist mit dem *individuellen Erlebniss ihres immer noch beschränkten Gottesgehalts*, und dass mithin Alles, was über jene abstracte Allgemeinheit des Göttlichen in ihrem Schauen hinausreicht, ihr *Gottfühlen*, *Gottgeniessen*, indem es sich eine *Vorstellungsform* in ihrem Geiste giebt, die *nicht* mit jenen Allgemeinheiten zusammenfallen kann, weil diese *als solche* nicht *gefühlt*, sondern nur *gedacht* werden können, — nur eine *individuell-bestimmte* und *individuell-beschränkte* Form sich zu geben vermag. Sahen wir nun, dass ein reines Gottesgefühl *ohne* Gottesbewusstsein gar nicht realisirbar ist, weil es eben nur *Gefühl* (Lust, Unlust, Sehnsucht etc.) sein würde ohne Bezogenheit auf Gott: so folgt, dass auch in der *vollkommensten* Religiosität die *ästhetische Ausgestaltung* derselben der *beschränkenden*, *individualisirenden Form* unterliegen muss, entsprechend der *Wesensart* des Religiösen, von welchem jedesmal die Rede ist (244).

249. Es giebt also in dem Sinne, wie es eine allgemeingiltige Glaubenslehre giebt, wenn wir sie als Menschen auch immer nur *suchen*, *keine allgemeingiltige religiöse Aesthetik*, nicht einmal der Idee nach, nicht einmal als etwas zu Suchendes; denn es giebt *keine allgemeingiltige Auslebungsform des Heilsgefühls.* Dennoch müssen darin, dass es *göttlicher* und dass es *Heils*gehalt ist, der hier sich auslebt, gewisse allgemeine *Normen* liegen, gewisse *Schranken*, *innerhalb* deren die Auslebung, Darstellung, Selbstverstärkung des religiösen Gefühls sich halten muss, wenn sie noch als Auslebung des *absoluten Heils*, als Bestandtheil des *wahren, ächten, gesunden, unverkümmerten* Religionslebens anerkannt werden soll. Die Norm lässt sich abstract leicht ausdrücken, concret um so schwerer finden: sie besteht darin, dass die individuell bestimmte *Beschränktheit* je nach der Wesensart nur auf die Seite der *Form* fällt, dass aber der *Inhalt*, welchen diese Form darstellt, und an welchen sie die Darstellung und Verstärkung des Heilsgefühls knüpft, die *volle* Gemeinschaft, also *Willens- und Lebenseinheit*, mit dem *allein wahren Gotte* sei.

250. Denken wir uns einen letzten Abschluss der Seligkeit im *Aufgehen in Gott*, so würde damit die Seligkeit selbst, das Heil und die Religion ihr *Ende* erreichen, d. h. aufhören, zu sein. Man könnte nur noch im *Uebergangszustande* hierzu, im *Vergehen*, eine Seligkeit, und auf jenem Standpuncte

Digitized by Google

vielleicht die *höchste* Seligkeit sehen. Aber selbst da würde, damit dies ein wirklicher absoluter Heilszustand sei und nicht ein blosses hohes Lustgefühl, das *Bewusstsein* des Heils im absoluten Sinne, also das Bewusstsein der höchsten Lebensgemeinschaft mit Gott, mithin auch der Gedanke der *Zweiheit* zwischen Gott und endlichem Geiste, zu fordern sein, nur dass damit zugleich das Bewusstsein des nächstbevorstehenden Aufhörens dieser Zweiheit verbunden und Quell der höchsten Beseligung wäre. Auch in diesem äussersten Falle also bedarf es einer Vorstellung Gottes und des Verhältnisses zu ihm im religiösen Subjecte, also auch einer *Form* dieser Vorstellung (249), welche durch die beschränkende Bestimmtheit des religiösen Subjects gegeben ist.

251. Wenn die Gottheit dabei als ein *unpersönlicher* Urgrund gedacht ist, als ein nicht für sich selbst zu eigner Realität gestalteter, blosser *Möglichkeitsquell* aller Realität, wie in den abstractesten Arten des *Pantheismus*, oder geradezu das *Nichts* an die Stelle des Absoluten tritt, so könnte man die höchste Vollendung des Heilszustandes und der Seligkeit in einem höchsten Lustgefühle finden, welches mit dem Bewusstsein dieser vollkommenen Allgemeinheit, Formlosigkeit, Leerheit oder Negativität des Absoluten verbunden wäre, wie im *brahmanistischen* und *buddhistischen* Heilsideal (Seligkeit im *Nirwana*, oder in einem gegenstandlosen Contemplationszustande, welcher dann selbst *Brahma* oder *Buddha* ist oder das religiöse Subject hierzu macht). Die Seligkeitsideen der *Mystiker* in allen Religionen, meist verbunden mit *asketischen* Forderungen, durch welche jener höchste Zustand, in der Flucht vor allem realen Inhalte und in Tödtung desselben, errungen werden soll, grenzen ganz nahe hieran. So lange aber die *unio mystica* mit Gott oder dem Ur-Einen oder dem Nichts hier nicht als unterschiedsloses Zusammenfallen damit gedacht ist, sondern noch als gewusste und gefühlte Gemeinschaft und nur als *vor*empfundene Auflösung, so lange ist es uns Menschen wenigstens ganz unvermeidlich, Gott, das Absolute, das Nichts, dabei irgendwie *positiv* vorzustellen, wenn wir die Verwandlung in dasselbe als *Lust*, als *Seligkeit* gefühlt vorstellen sollen. Die Belehrung, dass Gott dennoch in Wahrheit nur jenes Abstractum sei, kommt nur als *theoretische Auslegung* hinzu, gehört also nicht zu der *ästhetischen* Ausbildung des Heilslebens, von der hier die Rede ist.

252. Die positive Vorstellung solches *entzückenden Vergehens*, Hinschmelzens, Hinwerdens, wird im Bestreben, die Persönlichkeitsvorstellung Gottes loszuwerden, deren Unwahrheit das Bewusstsein auf diesem Standpuncte lehren will, nothgedrungen *unpersönliche* oder die Persönlichkeit *als solche* aufhebende Vorstellungsbilder an die Stelle setzen, die dann für den Menschen nirgends anders als in der untermenschlichen, ungeistigen, also in der *organischen* Lebensregion oder gar in der *unorganischen* Daseinswelt sich darbieten. Aber auch in diesen Gebieten wird man das Individuelle, bestimmt Umrissene fliehen müssen, Gott also nicht etwa als ein Thier, eine Pflanze, einen Stein vorstellen, sondern zu dem möglichst *Allgemeinen*, *Unbegrenzten*, *Verfliessenden* greifen, und da es sich um *Lustquellen* handelt, zu Lustquellen dieser Art in der organischen und unorganischen Natur. Man wird also die allgemeinen verschwommenen *Lebensgefühle* und *Sinnengenüsse* an die Stelle der absoluten Heilsgefühle und Gottesgefühle rücken, und je nach individueller oder ethnologischer Vorneigung oder nach der Stufe der doch noch

Digitized by Google

vorhandenen Geistigkeit zuhöchst an ein Verschwimmen in einer unendlichen, einheitlichen *Lichtglorie* oder in einer ebensolchen *Klangharmonie*, oder aber an ein Schwelgen im letzten *Aus-* oder *Einathmen* oder *Einschlürfen*, oder an ein wonniges *Verglühen* in sanfter Wärme denken (Jean Paul: „Traum Emanuels, dass alle Seelen zuletzt Eine Wonne verschlinge"), oder die Wonne einer *Losspannung der Kräfte*, wie in der Ruhe nach anstrengenden Bewegungen, oder der *Befreiung von Fesseln* und *Ausweitung der Spannkraft* ins Unendliche, oder endlich ein Aufgehen in *wollüstigem Empfangen*, der vorgestellten höchsten Seligkeit unterschieben, wobei der vorgestellte Gottesabgrund und die Vorstellung des seligen Aufgehens des religiösen Subjects ineinanderfliessen. Daher die häufige Verbindung zwischen *Mystik und Wollust, Askese und Fleischeslust*, Fallen aus dem Einen ins Andre, ausschliessliches Gegenüberstellen zweier Strebziele extremster Art in dem Sinne, als ob es gar nichts Mittleres, gar keine Versöhnung, keine harmonische Vereinigung gebe, sondern nur entweder *Brunst* oder *Inbrunst* in jenem Sinne der Auflösung, und zwar eine inbrünstig, fast religiös empfundene Brunst auf der einen, eine brünstige, sinnliche Inbrunst, die hier für höchste Frömmigkeit gehalten wird, auf der andern Seite (die Hauptmotive in Wagners Musikdramen, vgl. namentlich Tannhäuser und Parsival).

253. Wer bemerkt, dass er auf diese Weise ins Untermenschliche gerathen ist, anstatt sich zum Göttlichen zu erheben, wird dazu kommen, in der *ästhetischen* Ausbildung seiner Gottesvorstellung wenigstens — wenn er auch theoretisch jenen andern Standpunct festhielte, wovon hier nicht zu sprechen — zur *Geistigkeit*, *Individualität* und damit zur *ethischen und bewussten Gottespersönlichkeit* zurückzukehren, welche, *liebevoll* das Heil wollend und darbietend, den ihr zustrebenden menschlichen Geist in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Und so zeigt sich, dass die *Form* der sich ästhetisch ausbildenden Religion jedesfalls bei *dieser* menschlichen Analogie stehen bleiben muss, so lange wir Menschen sind und von Menschen als religiösen Subjecten die Rede ist. Welche weiteren Analogien dann immer noch hinzutreten mögen, niederer, auch sinnlicher Art, sie werden ihre *Norm* an jener höchsten haben, d. h. nur so weit für die wahre und vollkommene Religion zulässig sein, als sie zur Lebendigmachung, Concretisirung, Verstärkung jener höchsten Form und dadurch der Heilsgefühle gereichen, die sich an dieser in uns entzünden. Ganz herauszutreten aber aus unsrer *menschlichen* Vorstellungsweise, und etwa die Frage zu beantworten, wie *über-* und *aussermenschliche* Wesen die, wie wir nachgewiesen, *unerlässliche* Formbeschränkung ihrer Gottesidee gestalten werden (248 f.), ist unserer religiösen Aesthetik aus dem Grunde unmöglich, weil, wie wir eben dort nachwiesen, die *Form* des vollen Heilslebens von der *Wesensart* abhängt, während nur der abstracte Gedankeninhalt der Lehre allgemeingiltig sein kann, mithin es uns Menschen ganz unmöglich ist, eine andere Form des Heilslebens zu *erleben* als die *menschliche*, also auch eine andre *darzustellen* (denn in der Darstellung würden wir sie ja eben auch *erleben*).

254. Ist aber einmal das allgemeine Princip zugestanden, dass sich die Vorstellungsform im „Gottschauen" des religiösen Gefühls nach der *Wesensart* des Religiösen richten muss und darf, und in dieser Beziehung auch *Verschiedenheit* Raum hat bei aller *Vollendung*, also *Gleichheit* des *Inhalts* des

Digitized by Google

religiösen Lebens und Glaubens: so kann auch nicht stehen geblieben werden bei der „Wesensart" im Sinne einer so weiten, *allgemeinen* Gattung, wie der Gattung *Mensch*. Denn das Princip ist nicht entstanden durch eine Einräumung an das Allgemeine und Gleiche, sondern ganz im Gegentheile durch eine Einräumung an das *Besondre* und *Ungleiche*, indem es sich darum handelte, die Gleichheit der Religionsformen zu verneinen und ihre Forderung überall da abzuweisen, wo das Wesen des Religiösen in sich die Nothwendigkeit trägt, den gleichen religiösen Idealgehalt auf seine *eigne* Weise zu erleben. Jenes Princip trägt uns also so weit weg vom Allgemeinen und Gleichen, als irgend noch eine besondere Weise, dasselbe in sich zu erleben, sich aufdrängen könnte; und wäre zu sagen, *jeder einzelne Mensch* hat eine andre Form solches Erlebens, so würde in jenem Princip dagegen kein Hinderniss, sondern Vorschub dazu liegen. Die *Form* der religiösen Gefühlsdarstellung ist also *im Princip individuell*, in der Menschengattung ist sie *menschlich-personificirend* (253) im Gottschauen.

255. Der alte Xenophanes wollte den durch die specifische Form entstellten Gottesglauben bekämpfen in den bekannten Versen:

> Hätte Mutter Natur den Ochsen, Löwen und Pferden
> Menschenhände verliehn, zu malen geschickt und zu bilden,
> Wahrlich, die Pferde würden sich Pferden, die Ochsen sich Ochsen
> Gleichend an Leib und Gestalt die Götter bilden und malen,
> Jegliches Thier nach eigenem Vorbild. So heute die Menschen.

Für die religiöse Aesthetik hat er damit nur ein vollberechtigtes Princip ausgesprochen. Dass man ernsthaft nicht unter den Menschen dabei herabgehen darf, hat nur darin seinen Grund, dass keinesfalls der *Inhalt* des Gottesgedankens und das damit verknüpfte Religionsleben als Darstellung des absoluten Heils *als* absoluten, am wenigsten der *wahre* Gedanke Gottes und das *vollendete* Religionsleben in untermenschlichen Lebenssphären für realisirbar gelten kann. Analoga zur Religion im Thierleben können immer nur sehr entfernte und niedrig stehende Analoga sein.

256. Naturgemäss reiht sich hier die Frage an, ob jenes Princip der Individualisirung sich auch erstrecke auf die *successiven*, eine Entwickelungsreihe, und zwar eine *aufsteigende*, höherer Vollkommenheit zustrebende Entwickelungsreihe bildenden individuellen Verschiedenheiten, sei es in der Entwickelung der *Völker*, *Stämme*, *Familien*, oder in der Entwickelung der einzelnen Individuen. Zum Theil fällt diese successive Individualisirung ihrem Inhalte nach zusammen mit der *simultanen*, d. h. mit dem Nebeneinanderleben verschiedener gleichzeitiger Ausprägungen derselben Gattung in verschiedenen Individuen. In letzterem Falle nämlich sind oft die Verschiedenheiten ebenfalls verschiedenen *Stufen* der Entwickelung angehörige, indem die gleichzeitig lebenden Individuen zur Zeit nicht an den gleichen Puncten ihres aufsteigenden Ganges angekommen sind, oder zum Theil wegen geringerer Ausrüstung nur eine niedere Stufe überhaupt zu erreichen berufen waren. Die Frage wird also dahin erweitert werden müssen: kann es *innerhalb der wahren und vollendeten* Religion dennoch *Stufen* geben, deren Ausprägungsformen des religiösen Gefühlslebens zwar der *niederen* oder *höheren* Stellung der Stufe im Entwickelungsgange *angemessen* sind, aber nichtsdestoweniger sämmtlich das *ächte*, *wahre*, *volle* Religionsleben darstellen? —

Digitized by Google

Diese Frage, anscheinend die Bejahung zum *Widerspruch* stempelnd, wird dennoch *bejaht* werden können, wenn sich zeigen sollte, dass es eine *Vollkommenheitsreihe in der blossen Form* geben kann, deren Aufsteigen nicht eine Vervollkommnung der *Religion selbst* bedeutet, als welche diese vielmehr auf allen Stufen dieser Reihe *an sich selbst die Eine, vollendete Religion* bliebe.

257. Auch in dieser Beziehung werden die Grenzen sehr schwer zu ziehen sein — zwischen mangelhafter Form des berechtigten Inhalts und berechtigter Form eines mangelhaften Inhalts —, gerade wie zwischen berechtigtem Inhalte und mangelhafter Form überhaupt (253). Sprachen wir dem *Thier* die eigentliche Religion ab (255), so wird sie auch dem *thierähnlichsten Menschen* und der *thierähnlichsten* (kindlichsten, wildesten) *Stufe* des Menschen abzusprechen sein, weiter hinauf aber wird zwar irgendwie *Religion*, aber doch nicht die *wahre, vollendete Religion* als vorhanden anzuerkennen sein. Letztere kann demnach unmöglich in *Formen* einen *berechtigten* Lebensausdruck haben, welche der naturgemässe Ausdruck des innersten Lebenscentrums jener niedern Stufen und Menschenarten sind. Drückt die Vorstellungsform des Gottschauens etwa noch *Furchterregung, Zorn, Willkürgewalt* eines höchsten Herrschers aus, dem wir nicht durch Theilnahme an seinem ethischen Wollen und Thun, nicht durch Liebesgemeinschaft, die er selbst *sucht* und *gern gewährt*, sondern durch *Beschwichtigung* und *Bestechung* oder durch irgendwelche *Dienste*, die wir seiner Selbstsucht und Herrschbegierde erweisen, unser Heil abgewinnen; oder ist selbst die *Güte* des Antlitzes, das wir vorstellen, noch beschränkt durch einen Hintergrund eigensinniger Forderungen, Bedingungen, Regeln, die mit wahrhaft *ethischen*, im Wesen des göttlichen Heils selbst liegenden Forderungen Nichts zu thun haben; oder ist diese Güte eine *Gutmüthigkeit* des Spenders sinnlicher Güter, der im Mitfühlen sinnlichen Genusses Anderer sich selbst sinnlich-nachphantasirend liebt; oder ist seine *Liebe* nur Etwas wie Geschlechts-, Aeltern-, Freundes- oder Stammesliebe, particulärer Art, — so sind dies alles Formen einer *niederen* Religion, unangemessen der vollendeten.

258. Es ist leicht zu sehen, dass in allen diesen Fällen der *Inhalt* der Gottesidee ein mangelhafter, unwahrer, keineswegs nur die *Form* eine mangelhafte im Verhältniss zur wahren Gottesidee ist. Letzteres wird *immer* der Fall sein (247 f.), und eben hierauf beruht die Möglichkeit neben einander *berechtigter*, gleich werthvoller *Verschiedenheiten* der Form, welche dann nur dadurch von einander abweichen würden, dass die eine nach einer anderen Seite als die andre mangelhaft ist, dass die individuelle Bestimmtheit des Religionslebens *hier diese*, *dort* eine *andre* Schranke mitbringt, welche aber beidenfalls gleich sehr Schranke sind und andrerseits doch gleich sehr geeignet, den wahren Religionsgehalt jenen verschiedenen Individuen zum Erlebniss werden zu lassen. Wie weit es nun gehen kann, dass selbst Vorstellungsformen, die von Haus aus niederen und unwahren Gottesideen gedient haben (257), doch zu Vehikeln der wahren Religion werden, lässt sich schwer sagen. Namentlich in Bekehrungsübergängen oder bei höherer Entwickelung des Individuums auf einer kindlich fest angeeigneten Religionsbasis, aus der seine Phantasie ihre Bilder zu entlehnen unwillkürlich und unabwendlich fortfährt, kann hier das Aeusserste als möglich gedacht werden.

Digitized by Google

Indess würde doch dann das in der alten Form dem neuen Inhalte *Widerstrebende*, wie etwa in einem schaudererregenden Götzenbilde, nur *vergessen* und *übersehen*, und, wie es in diesem extremen Falle ganz deutlich ist, so müsste es nach Analogie auch bei minder extremen Fällen angenommen werden, wie wenn z. B. einem Kinde sich die Gottheit in Gestalt seines leiblichen Vaters zur Vorstellung bringt und auch später nicht ganz aufhört, sie zu behalten. Die *wahre eigentliche* Form ist dann ein hinter jener sich verbergendes *verschwommenes Phantasiebild* einer *idealen, geistigen Persönlichkeit.*

259. Dasselbe müssen wir sagen, wenn Viele ihr Gottschauen zu besitzen glauben in der Form einer *Naturanschauung* oder eines mit solcher Anschauung verbundenen *Naturgefühls:* etwa im blauen Himmel oder der endlosen, wogenden See, oder in der von Licht übergossenen Landschaft, oder im rauschenden Walde, oder im Wärmegefühl des Lenzes u. dgl. Sie *schauen Gott hinein* in diese Formen, d. h. sie haben daneben und darüber ein verschwommenes Phantasiebild einer idealen geistigen Persönlichkeit mit dem vollen Inhalte des göttlichen Heilswillens, wenn anders ihre Religion wirklich die wahre ist und nicht etwa sinnliche Lustwerthe sich dem absoluten Heilsgefühle unterschieben. Freier von der Gefahr solcher Zumischung sind vielleicht diejenigen, deren Eigenart ihnen weniger Gesichtseindrücke oder Gemeingefühle als *Gehörserscheinungen*, also *Töne*, *Tongänge*, *musikalische Eindrücke* auch höherer, künstlerischer Natur, zu Trägern der Gottesvorstellung macht. Aber auch hier kann der *ethische* Gehalt der Gottesidee leicht verloren gehen. Es werden in beiden Fällen die Gefahren nur dann vermieden, wenn sich das begleitende Phantasiebild des ethischen Gottesgeistes in dem Masse verstärkt und herrschend wird, dass Naturanschauungen, Naturgefühle, Klangwirkungen nur als *mitwirkend*, als die Erhebung und Andacht *erleichternd*, störende Wirkungen *fernhaltend* dahinter zurücktreten, etwa wie der Katholicismus meint, im *Weihrauchgeruche* ein solches erleichterndes Mittel zu besitzen, womit er freilich durch die sinnliche Stärke dieses Mittels wieder zur Hervorrufung sinnlicher Empfindungen Anlass giebt und unter die Mittel des *Sehens* und *Hörens*, welche die edelsten bleiben, tief herabsinkt.

260. Wenn die Vorstellung der *idealen, wollenden, liebenden Geistespersönlichkeit* in der Phantasie die einzig mögliche bleibt für die menschliche Formgebung, so bliebe also der *individuelle berechtigte* Unterschied nur der, dass sich bei gleichem Inhalte des Religionslebens diese Phantasieform verschwommener oder deutlicher gestaltet, bald mehr in Anschauungen des Gesichtssinnes, Lebensgefühle natürlicher Art, oder Gehörsvorstellungen sich versteckt, bei deutlicherer Gestaltung hier diese, dort andre *Formen der Menschengestalt* und des *Menschenantlitzes*, sowie der *Menschenrede* und *Menschenhandlung* annimmt, jenachdem die concreten Lebensverhältnisse des Einzelnen und historische Einwirkungen ihm das Eine oder das Andre nahegelegt haben. Natürlich werden dann auch die *verschiedenen Stellungen* der Gottheit *zum Menschen* in seinen verschiedenen Lebenslagen, Gemüthsstimmungen und Ab- oder Zukehrungen gegenüber dem Heilsquelle und dem darin liegenden ethischen Ideale einen *Wechsel im Gottesbilde* der Phantasie veranlassen, es werden die Vorstellungsformen des *zürnenden*, *verzeihenden*, *frohen*, *traurigen*, *theilnehmend* zugewendeten, *geduldigen*, gnädig mit Gütern *segnenden*, *strafenden*, *mahnenden*

Digitized by Google

Gottes entstehen, in mehr oder weniger deutlich durchgeführter menschlicher Analogie (Anthropomorphismus, Anthropopathismus). Und an diese specielle, deutliche Ausführung wird dann der Massstab ihrer *wachsenden vollkommenen Angemessenheit* zu legen sein, die auf verschiedenen *Stufen* (256) sich emporbewegt, auf welchen doch sämmtlich schon das *wahre*, *ächte* Religionsleben sich hinter der unvollkommenen und *weniger* adäquaten Form verbergen und in dieselbe kleiden kann.

261. Der Massstab für solche *aufsteigende Angemessenheit der Form* kann nur der *Inhalt*, also die *Geistigkeit*, *Einheit*, *Idealität* des Göttlichen sein. Ein Heilsgefühl, das sich im vorgestellten Verhältniss zu einem Gotte symbolisirte, der nicht *geistig* wäre, der nicht wenigstens in einer körperlich angeschauten Hülle den geistigen Inhalt der absoluten Heilsziele als Willens- und Wirkensinhalt, als sich durchsetzende Weltmacht, bergen würde, könnte nur dem eingeschränktesten, sinnlichen, endlichen, nicht dem *absoluten* Heilsgehalte Ausdruck geben. Dasselbe gilt von der fehlenden *Idealität* in der Gottesvorstellung, bei sonst vorhandener Geistigkeit, d. h. von der fehlenden *ethischen* und *Macht*-Vollkommenheit, bei der auf die Gewährung des absoluten Heils allein Verlass sein kann. Endlich die *Einheit* ist unerlässlich, weil das Heil sonst nach einer Seite hin fehlen, durch die verschiedenen Seiten oder Theile der Gottheit gegenseitig in seinen Theilen beschränkt und gehindert sein könnte und für die Zusammenfassung zum *absoluten* Heile keine Handhabe böte. Eben dieselben unerlässlichen Bestandtheile geben natürlich den Massstab für die Denkbarkeit *gleichstehender individueller Verschiedenheiten* im Gottschauen, und zwar solcher, welche *sämmtlich* die uns Menschen denkbare *höchste Höhe* der Vollendung der Form einnehmen würden.

262. Die vollendete Form wäre offenbar das Schauen der *reinen Geistigkeit und Wahrheit*, ohne jegliches sinnliche Vorstellungsgewand, nur in der *Gestalt der bewussten, wollenden Geistespersönlichkeit.* Aber es liegt dies psychologisch schon ausserhalb der menschlichen Sphäre, sobald eine wirkliche *Ausbildung* der Vorstellung versucht wird. *Ohne* eine solche Ausbildung, bei nur flüchtigem Streifen der Gottesidee, können allerdings abstractere oder an reines Denken gewöhntere Naturen dahin gelangen, dass ihnen bei ihrem *Denken* an Gott, Geist, Bewusstsein, Wille nur als sinnliche Stütze der im Innern gehörte Klang dieser *Worte* oder die im Innern gesehenen *Druckbuchstaben* dieser Worte vorschweben. Aber wie, wenn sie den Gegenstand ihres *Gefühls* der Gottesnähe und Gottesgemeinschaft lebhaft und deutlich in der Vorstellung realisiren wollen? Sie werden dann vielleicht zunächst in die Täuschung gerathen, am nächsten der reinen Geistigkeit stehe noch die Vorstellung eines allgemeinen *Lichts*, einer *ätherischen Glorie* oder eines *seligen Tönens*, durchdrungen von sich ergiessender Liebesfülle, die wie erquickende *Wärme* niedersteigt. Aber wenn damit nicht wieder ein Rückfall geschehen soll zu Formen, die wir bereits als minder vollkommene erkannt haben (259 f.), so muss doch die *persönliche Geistigkeit*, die in diese Formen sinnlicher Art hineingeschaut werden muss, wieder ihre *eigne* Vorstellung sich anziehen, und soll dies geschehen, so wird doch immer wieder ein herniederblickendes *Menschenantlitz* oder *Menschenauge*, eine herniederklingende gemütherwärmende, tröstende, warnende, strafende, befehlende, anrathende *Menschenstimme*, ja auch eine herniederreichende *Menschenhand* sich einstellen.

Digitized by Google

Die zur vollen *Ausbildung* gelangende Vorstellungsform würde also auf alle Fälle die eines *idealen Menschen* sein, mit verhüllten unedleren Gliedern, also auch in einer Art von *Gewandung*, sodann in *Wolken*, *Lichtäther* und *sprechend*, *deutend*, *physiognomisch bewegt*, — wie Rafael, Schnorr, Grosse u. A. Gottvater darstellten.

263. Für die *gleichberechtigte Individualisirung* bleibt hierbei doch noch genug übrig, sowohl in der Vorstellung des *innern Geistes- und Seelenlebens* der göttlichen Persönlichkeit — denn auch dieses müsste die *aus*gebildete Vorstellung irgendwie erreichen —, als auch in der *leiblich-sinnlichen Ausgestaltung*. Noch weit mehr aber bleiben Verschiedenheiten übrig im *Aufsteigen* zur vollendeten Form, *Entwickelungsstufen* und *gleichstehende* Verschiedenheiten *innerhalb* der einzelnen Entwickelungsstufen, bei aller Bewahrung der *inhaltlichen* Grunderfordernisse eines absoluten und ächten Heilsgefühls (261). Drängt sich hier eine geradezu unendliche Fülle von Möglichkeiten entgegen, so kann nur versucht werden, das Wichtigste und Bestreitbarste hervorzuheben, woran sich bei engherzigerer Auffassung leicht eine *intolerante Verwerfung* knüpft, entstanden aus dem Vorurtheile, als könne nur die *eine* Vorstellungsform, die dem *einen* Individuum, Volke, Glauben aus *seinen* geschichtlichen und natürlichen Bedingungen sich herausgestellt hat, den göttlichen Inhalt decken. Dabei werden die *Differenzen* zwischen der *fremden* Vorstellungsform und dem *absoluten* Idealgehalte sehr leicht und streng herausgefunden und aufgestochen, während übersehen bleibt, dass *gleich grosse* Differenzen auch die *eigne* Vorstellungsform vom idealen Inhalte trennen, und dass, da es sich überall nur um *Formen* und sogar *menschliche* Formen handeln kann, *irgend* eine Differenz zwischen Inhalt und Form *nirgends* ausbleiben kann.

264. Die Ausbildung der Vorstellung des *geistigen Innern* der Gottheit wird im Interesse des Gefühls natürlich auch nur den Formen des eignen Innenlebens, also für uns des *menschlichen*, folgen können. Gilt es die göttliche Absolutheit als innere geistige Vollendung, *Idealität* anzuschauen, zu geniessen, in ihr den Quell absoluter Seligkeit zu erfassen, so wird sich dadurch der Gottesgeist als *unendlicher Reichthum innerer Herrlichkeit* der phantasievollen Vorstellung aufthun (δόξα, כָּבוֹד), gleich einer Innenwelt herrlichen *Glanzes*, bunter *Idealgestalten*, wie sie gleichsam als künstlerische Ideale der schöpferischen Thätigkeit Gottes vorspielen, wie eine *ideal verklärte Natur*, die der so Vorstellende aus der wirklichen Natur entlehnt hat, ja es wird eine *innere Tonwelt* hinzukommen, etwa entsprechend der innerlich klingenden, melodienreichen, immer neu schöpferischen Musikerphantasie. Der geniale theosophische Schuhmacher Jakob Böhme, der diese Seite der ästhetischen Ausgestaltung der Gottesidee besonders gepflegt hat, nimmt auch *Duft-* und *Geschmacksqualitäten* zu Hilfe, aber besonders liebt er den „Hall und Schall". Der Philosoph Ch. H. Weisse hat im Anschluss an Böhme hieraus seine *zweite trinitarische Person*, den ewig gezeugten göttlichen Sohn als Vertretung des göttlichen „Gemüths" oder der göttlichen „Phantasie", gestaltet, indem er nicht an Töne und andre Empfindungen, sondern lediglich an *geschaute Idealfiguren* sich hält, nach dem Vorbilde der olympischen *Götter* und der *Engel*, dabei die biblischen Begriffe der „Heerschaaren", so-

Digitized by Google

wie der „Herrlichkeit“ (δόξα, כָּבוֹד), der „Weisheit“ (σοφία) und des „Abglanzes“ der Gottheit für sich benutzend. Goethe sagt in Bezug auf den Eindruck der Compositionen Sebastian Bachs: „Mir ist es dabei, als ob die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie sich's etwa in Gottes Busen kurz vor der Schöpfung mag zugetragen haben“.

265. Ausser dieser Ausbildung der Vorstellung des göttlichen Geisteslebens ins Phantasiemässige kommt die weit allgemeiner menschliche Ausbildung der Vorstellung des *ethischen Fühlens* und *Wollens* der Gottheit in Betracht, die Ausbildung der göttlichen Persönlichkeit namentlich in der Richtung der *seelischen Affecte* und *Stimmungen*, die sich auf Beziehungen von Person zu Person richten. Dann ist vom *Herzen* Gottes, von seiner *Güte*, *Geduld* und *Langmuth*, von seiner *Zuneigung* und *Abneigung*, von *Freude*, von *Zorn*, von längerer *Entfremdung*, von *verzeihender Gnade* ganz in demselben Sinne und derselben Zersplitterung in einzelne, wechselnde Momente und Anpassung auf einzelne Momente im Leben des Frommen die Rede, ungeachtet dass doch in *jedem* Momente *alle* Glieder der endlosen Welt das Herz Gottes beschäftigen, also ihm gleichzeitig die verschiedensten Affecte und Stimmungen erzeugen müssten. Hieran schliesst sich die ebenso menschliche Ausmalung des göttlichen *Thuns*, als ein *Senden* von Glück und Unglück, *Heraufführen* von Winden, Unwettern, Sonnenschein je nach Bedarf, vielleicht auf Bitten des Menschen oder zu seiner Warnung und Prüfung, als ein *Verleihen* von Sieg, bald der einen bald der anderen Kriegspartei, als ein *Wenden* oder *Abwenden* der Geschicke, *Drohen* mit Schrecknissen, *Lohnen* und *Strafen*, *Herrschen* und *sich Herablassen*, endlich als ein *Abrufen* im Tode, ein *Segnen*, *Schenken*, *Gewähren*.

266. Je concreter indessen sei es die malerische Phantasie, sei es die phantastische Psychologie oder die poetische Ausführung zu menschlich-dramatischen Scenen, Gott und seine Gemeinschaft mit den Menschen ausgestaltet hat, um so mehr muss der religiöse Sinn höchster und reinster Art die Unangemessenheit solcher Formen erkennen, und nicht nur erkennen, sondern *fühlen:* sein *Gefühl*, sein *Geniessen des Lebens in Gott*, wird, obwohl einerseits in vollendeter Weise vorstellungsmässig objectivirt, doch andrerseits zugleich *gestört* und *entgöttlicht*, vom Gegenstande und Ziele abgelenkt, durch solche Ausführung. Die Concretheit und endliche Umrissenheit der Bilder raubt den Bildern die *Unendlichkeit* und mit ihr die *Erhabenheit* des Inhalts, die doch gefühlt sein will, wenn wir Gottes im Gefühl inne werden wollen. Das ist eine sehr wesentliche, sehr einschneidende, oft Seelenkämpfe und Kämpfe zwischen Menschen gleichen Ernstes und gleichen religiösen Sinnes hervorrufende *Antinomie des religiösen Gefühls*, die dazu führen kann, dem Andern die Religiosität oder den Glauben abzusprechen, der doch nur die *Erhabenheit* und *Unendlichkeit* mehr fühlte, forderte, auch einseitig vielleicht dafür organisirt, im Vergleich zum Anderen, dem die *lebendige Concretheit* der Vorstellung mehr Bedürfniss war. Obwohl wir nun so weit allerdings *individuell-berechtigte Verschiedenheit* hier einräumen, nach vorwiegender malerischer, poetischer, musikalischer, innerlich-phantastischer oder abstracter Anlage, nach vorwiegendem Vorstellungs-, Gefühls- oder Denkbedürfniss, — so müssen wir dennoch als eine Forderung *höchster* und *reinster* Religionsentwickelung dies aussprechen, dass das *Gefühl* der Gottesgemeinschaft alle

Digitized by Google

jene Formen der *Vorstellung* durchbrechen und überragen muss, sie nur als Hilfsmittel der Objectivirung des Gegenstandes zulassend, aber über sie hinaus in die *Unendlichkeit* und *Unfasslichkeit* flüchtend.

267. Hieraus folgt, dass die tiefere und vollendetere religiöse Bildung über die äusserliche, materielle Darstellung Gottes durch *malerische* und *plastische* Mittel immer hinausstreben, sie gern entbehren, schnell daran vorbeieilen wird, und ebenso auch das innerlich geschaute menschenähnliche Gottesbild nur matt conturiren, flüchtig entwerfen, verschwommen lassen und schnell übergehen wird, um darüber hinaus die *reinste Geistigkeit* in Denken, Fühlen, Lieben und Verehren als eine *gestaltlose Unendlichkeit* zu ergreifen, die doch zur *absoluten göttlichen Willenseinheit* concentrirt ist. Immer wird daher der bessere religiöse Sinn Poesie und Musik für die Aussprache des Gottesgefühls und seiner Objecte den bildenden Künsten vorziehen und ganz besonders die *Musik* hierbei bevorzugen, weil sie ihm am meisten es leicht machen, die gestalteten Vorstellungen des inneren Sehens zurückzudrängen, verschwimmen zu lassen und nur flüchtig zu streifen. Nur die *Architectur* tritt noch in gleichen Rang, weil sie den Sehsinn zugleich befriedigt und doch ebenfalls von jenen endlichen Formen abdrängt, an deren Stelle dem Auge in der himmelsähnlichen hohen Wölbung, dem weiten, hohen, ins Unendliche emporführenden und doch zur Einheit sich schliessenden Innenraume des Gotteshauses oder auch Aussenbilde der Kuppel, dem hinaufzeigenden Thurme, in dem den einheitlichen Zusammenhang des Alls in Gott symbolisirenden Spitzbogen der Kreuzgewölbe, eine zu Gott leitende *Anschauung* darbietet, an die sich das Gefühl des unendlich Erhabenen klammern kann, ohne doch an eine herabziehende, verendlichende Abbildung *Gottes selbst* gefesselt zu werden. In diesem Sinne möchte dem *Spitzbogen* vor dem *Rundbogen* und überhaupt den Elementen der *Gothik* vor denen jeder andern Stilart der Vorzug eingeräumt werden, dass sie der Erhebung Gottes *über* der Welt und seinem beziehentlichen *Gegensatze* zur Welt gerechter werden, während alles ununterbrochene Verschmelzen und sanfte, harmonische Insichzurücklaufen zwischen Pfeilern und Bogen, Säulen und Wölbung, Haus und Dach, jede wohnhausähnliche Querlinien-Construction zum Nachtheil der Höhenrichtung, die religiöse Erhebung, den religiösen Ernst, den vollen Gottesglauben nicht genügend wiedergiebt oder trägt, mehr erinnernd an pantheïstische oder allzu anthropopathische Auffassungen. Es wäre Aehnliches zu sagen über verschiedene Formen der *Musik* und *Poesie*. Der Erhabenheit, Unendlichkeit und Einheit Gottes entspricht am meisten eine gewisse *Monotonie, Getragenheit, Einfachheit*. Indessen ist wohl zu bedenken, dass alle diese Cultuskünste, auch die Architectur, niemals Gott und das Gottesgefühl *allein*, sondern immer zugleich die *menschliche* und die der *Welt* zukommende Stellung zu Gott auszudrücken haben, wodurch jene erhabenen oder Höhenmomente in Verbindung kommen mit gewissen endlichen oder Tiefenmomenten oder Weltfactoren, die ihre eignen Forderungen an die religiöse Aesthetik stellen, wie wir sogleich sehen werden.

268. Auch in das vollkommenste Religionsleben, welches in der Gottesgemeinschaft vollendeter Geister sich auswirkte, würde bei psychischer Aus-

Digitized by Google

gestaltung des darin gegebenen Heilsgefühls der *Gegensatz* zwischen Gott und den gottgeeinten Persönlichkeiten als mitempfunden und mitvorgestellt eintreten; denn in jener Gottesgemeinschaft des Heils ist nicht Gott allein da, der die Anderen verschlungen hat; — wie hätten sie *Heil*, wenn sie nicht *wären*, und wie könnte von *Religion* dann die Rede sein? Jener Gegensatz lässt nun zwar im Heilszustande das ausser- und doch zugleich innergöttliche Wesen jener Geister sich nur als *beseligt* empfinden im Besitze göttlichen Lebensgehaltes, der ihr *Eigengehalt* geworden ist, in freier *Eigenthätigkeit* fortwährend aus ihrer Wesenswurzel hervorgebracht, aber doch fortwährend aus der göttlichen Urquelle gewonnen und deshalb *dankend* und *lobpreisend* empfangen; aber mindestens in der vollen psychischen Realisirung solches Seligkeitsgefühls, wahrscheinlich auch in seiner metaphysisch-psychologischen Möglichkeit überhaupt, liegt die *Mitvorstellung des Gegentheils* als einer *Möglichkeit*, der man im Leben mit und aus Gott entronnen ist und fortwährend entrinnt. Hierzu kommt, dass wir die *höchste Steigerung* der Seligkeit denken können nur im *selbsterlebten Contraste* zum *niedergekämpften Widerpart*, dessen Nachwirkungen also als *Erinnerungen* für die Seligkeit gefordert werden, wie ja auch jener Gedanke der blossen abstracten „Möglichkeit" des Unheils gar nicht zu Stande käme, wenn nicht die *Potenz* realen Unheils trotz ihrer hier vollendet gedachten Exspiration noch im Innern des Wesens vorhanden wäre, aus welcher Potenz denn auch die Erinnerungsbilder aufsteigen. Endlich, können wir die Seligkeit vollendet denken ohne *reale Thätigkeit*, ohne *neue Schöpfungsziele*, als deren Factoren jene Geister sich wissen und fühlen? Wie ist aber ein *Erarbeiten* von Zielen denkbar, wenn das Ziel im Nu genussfertig dasteht? Und was die Herstellung verzögert, was anders kann dies sein als *Hindernisse?* Also *widerstrebende* Mächte, *widergöttliche Unheilsmächte*? Auf alle Weise bleibt also auch das vollendete Heilsgefühl in seiner psychischen Durchbildung mit Vorstellungen *lebendig wirksam angeschauter Unheilsmächte* verknüpft, nur dass sie wechselnd und immer neu bald in *absolut sicherem Hoffnungsgefühl*, bald in *reinem Siegsgefühl* als *überwunden* angeschaut werden. *Religiös*, d. h. auf das Heilsziel bezogen, sind aber solche Vorstellungen nur insofern, als die *Gegengöttlichkeit* und *Unheilsbedeutung* ihres Inhalts *als solche* vorgestellt ist, ebenso wie ihr principielles oder reales *Ueberwundensein zum Heile.* Hiermit ist ausgeschlossen, sie in ihrer einfachen Realität oder als blosse historisch treue Erinnerungen vorzustellen, wobei das *Werthurtheil der Verwerfung und Gegengöttlichkeit* gänzlich fehlen würde. Dieses Werthurtheil ferner muss ihnen in aller *principiellen Schärfe und Allgemeinheit* angeheftet werden; würden sie bloss als nach irgend einer Seite missfällig und unangenehm empfunden und vorgestellt, so fehlte gerade das, worauf es hier ankommt, die Gegengöttlichkeit und Unheilsbedeutung. Keine reale oder aus geschichtlicher Erinnerung geschöpfte Unheilsmacht kann mithin zur Erfüllung der hier gestellten Forderungen ausreichen: die Vorstellungen, die hier gebraucht werden, können, weil sie von *gegengöttlicher Allgemeinheit* sein sollen, nur an die *Allgemeinheit dieses Begriffs* sich *symbolisirend* anschliessen, es können nur *Phantasie-Ideale des Bösen und des Unheils sein*, durch welche das allerdings auch seinerseits *reale*, nämlich den einzelnen Wirklichkeiten *immanent* reale gegengöttlich-Allgemeine zur *Einzelrealität* vorstellungsmässig ausgestaltet

Digitized by Google

wird. *Abbilder endlicher Wirklichkeiten* kommen demnach hier in Betracht nur als *Hilfsmittel der Phantasie* und *nie ohne phantastische Steigerung*, ins *grotesk-Erhabene* gehende *Carikirung*. Auf diese Weise erreichen wir eine *religiöse Aesthetik* des *Gegengöttlichen* oder des *Weltlichen*, sofern es einerseits zum Heile *überwunden*, andrerseits *noch zum Heile zu überwinden*, aber *zweifellos überwindbar* ist. Nun gilt aber hier ähnlich, wie bei der Vorstellung des Göttlichen, dass die Religionsvollendung bereits dasein kann, als innerer Besitz der Hoffnung und Heilsfreudigkeit und Gotteskraft, wo doch die Gegenmacht *als noch wirksam* empfunden wird: es gehören also in diese religiöse Aesthetik des Gegengöttlichen und Weltlichen auch noch die psychischen Ausgestaltungen *des zur Zeit noch empfundenen Unheils* und *widergöttlichen Wesens*, der *Sünde*, des *Gotteszorns*, des *Schmerzes* und *Todes* im physischen, sittlichen und geistigen Sinne und des *Ringens damit*.

269. Handelte es sich nun nur um *Wohl*, um ungetrübte *Lustempfindung*, so würde keine Veranlassung sein, das, was sie verhindert, anders vorzustellen und weiter für die gefühlte Anschauung ästhetisch auszubilden, als es die einfache, theoretisch-wahre Erfassung der Ursachen solcher Lusttrübung thut. Allerdings giebt es auch da, bis zu den sinnlichsten und gewöhnlichsten, unbedeutendsten Fällen herab, eine psychische Vorneigung zum *Personificiren*, die auf niederen Intelligenzstufen geradezu *Nothwendigkeit* ist und im *sprachlichen* Ausdrucke nie völlig überwunden wird. Was uns schädigt, ist uns eine *feindliche* Macht, die aus *bösem Willen* handelt, und gegen die unsre Hand sich *drohend* erhebt, und wäre es eine Tischecke, an die wir uns stiessen; daher auch das unwillkürliche *Schimpfen* auf solche Ursachen. Wohl möglich, dass für diesen Zug auch im ausserreligiösen Gebiete die Erklärung zu suchen ist in dem Bedürfnisse lebendigster Ausgestaltung des Gegenstandes für das *Gefühl*, welche für den *Menschen* einmal nur möglich ist, indem er die ihm allein zugänglichen concreten Vorstellungsmittel für die Ausgestaltung *fremder Lebensmächte* — Alles, was er sonst vorstellt, sind nur *Erscheinungen*, nicht *eignes Dasein der Wesen* — *steigernd* ausnutzt oder *abmindernd* ausnutzt, d. h. nach *menschlicher* Analogie das Dasein dieser Mächte ausmalt (253). Handelt es sich nun aber um *Heil*, um *absolutes Heil*, um Störung der *persönlich-inneren Lebensgemeinschaft mit Gott*, aus der alles empfundene Unheil im Einzelnen erst folgen soll, und ist es dabei nach der Wahrheit der *vollendeten* Religion immer eine *Willenseinheit* im tiefsten Grunde mit dem göttlichen Liebewillen, welche das Heil schafft, so sieht der Mensch im Kampfe mit Unheilsmächten nothwendig *seinen eignen persönlichen Willen* getheilt, also den eigentlichen, nächsten Gegner *in seinem eignen Innern als Willensmacht wirksam*, mithin *als eine andre Person*, von der er in seinem eignen Innern *besessen* ist. Diese Person muss er aber als eine ihn überwältigende, *übermächtige*, ja, da sie sich *gegen Gott* kehrt, als eine *gottartige* anschauen — *nemo contra Deum, nisi Deus ipse* —, wenn auch zugleich als *überwindbar durch Gott*. Andererseits findet er die einzelnen Unterstützungen dieser gegengöttlichen Willensmacht in der *Sinnlichkeit*, *Selbstsucht*, *Trägheit* und die Verstärkungen und Entstehungsquellen dieser wieder in der *Natur* und in der *Welt*, sofern sie gegen Gott und das Heilsleben in Gott im *Gegensatze* steht (268). Jener *Gegengott* wird dadurch zum *Fürsten der Welt*, und die einzelnen Welt- und Naturmächte und psy-

Digitized by Google

chischen Triebe jener Art zu wiederum *besonders personificirten Dämonen in seinem Dienst.*

270. In der *bildlichen Ausgestaltung* dieses gegengöttlichen Reichs soll die Concretheit und Bestimmtheit der Vorstellung im Dienste des *Gefühls* stehen, das hier das Gefühl der *Peinigung* und *Furcht*, des *Hasses* und der *Verachtung*, der Ablehnung jener Gestalten als *gegengöttlicher* und *Unheilsmächte*, endlich das der *Ueberlegenheit* über sie ist. In allen diesen Richtungen wird die das Aeusserste der sinnlichen Bestimmtheit im Rahmen der menschlichen Personificirung anstrebende *Phantasie* — und mit ihr die darstellende *Kunst* — ihren Reichthum auszuschöpfen wissen. Sie wird die Gestalten jener Wesen schreckend machen durch bösen Ausdruck, Wuthgeberden, Zumischungen thierischer Züge, gespenstische Mischbildungen, Krallen und Waffen, feurigen Athem und durch angedichtete Zaubermacht, die ihnen die schädlichsten Elementarmächte, vor Allem das Feuer, dienstbar macht; sie wird aber auf sie auch alle Zeichen der Sünde und Verwerfung häufen, auf den Oberteufel in allgemeiner Principialität, auf seine Dämonen mit individualisirender böser Idealbildung, die dem Menschen unheilvollsten Triebe, Lüsternheit, wollüstige Leidenschaft, Grausamkeit, lügenhafte Hinterlist, Neid, besonders ausnutzend; sie wird entsprechend der zerstörenden Tendenz dieses Reichs seine Stätten als wüste, trümmerreiche, zerklüftete, ungeordnete, dunkle, tiefe Abgründe zeigende, Feuerschlünde öffnende zeichnen entgegen der ruhigen Lichtglorie, der gleichmässigen Aetherreinheit, der spiegelklaren Ebene des göttlichen Heils, die den Hintergrund giebt zu einer seligen Fülle in harmonischem Vereine sich in die göttliche Einheit schmiegender Farbentöne und Lichtgestalten.

271. Es liegt in dem Wesen der bildenden Künste, gegen eine weitgehende Verfolgung dieser Vorstellungen in ihrem Bereiche sich zu sträuben; mehr noch als die Sculptur ist die *Malerei* hier angeredet, und auch mehr noch als in der Ausgestaltung des Gottesbildes insofern, als es sich hier um die Bildung einer Menge beziehungsreicher Gestalten handelt, zu der wir auf Seiten des Heils nur erst im nächsten Abschnitte, in der Aesthetik des Heilslebens, das Seitenstück bekommen. Aber aus andern Gründen, einfach der *Hässlichkeit* wegen, entzieht sich wieder die Malerei diesem Gebiete mehr, als dem göttlichen. Ueberall aber wird ästhetisch nur die *überwundene* Gegengöttlichkeit zulässig sein, am meisten, wo sie *durch sich selbst überwunden*, also zu einer *komischen Figur* geworden ist. Auch hierin liegt ein Grund, weshalb die bildenden Künste sich zurückziehen. Es kommt in diesem Gebiete gar zu sehr auf *Handlung*, *Rede* und *Erlebniss* an, als dass nicht vor Allem die *Dichtung* sich aufgefordert fühlen sollte, den Ausgestaltungsprocess des religiösen Gefühls in dieser Richtung bis an den äussersten Rand zu verfolgen. Aehnliches galt aus andern Gründen auch für das *Gottesbild*. Ist aber die *Rede* schon selbst *Ton*, und ist Tongang, Rhythmus, Klangfarbe, Harmonie und Misston allenthalben charakteristisch für innere Seelenzustände, so fehlt es auch nicht der *Tonphantasie*, das Reich des Bösen nach dieser Seite hin auszudichten, an Anknüpfungspuncten, wiewohl es auch hier wesentlich die *Poesie* sein wird, welche das Pusten, Toben, Fauchen und Zischen der Satanswelt zu schildern unternimmt, während wenig nur die *Musik* es ausführen kann, ohne sich selbst zu vernichten. Bei der *Individualisirung*

Digitized by Google

des Dämonischen und *Sündhaften* liegt es nahe, einen *Sprechton*, der dem vorgestellten Innern entspricht, einen Ton der Wollust, der List, des Hohns u. dgl., gesteigert und isolirt, also *carikirt*, diesen Phantasiewesen anzuheften. Auch *Gerüche* fallen nicht ausser Betracht.

272. Auch hier nun liegt in der sich erhöhenden Religionsstufe der Antrieb, *solcher Concretheit zu entfliehen* und *auch bei lebhaftester Realisirung des Gefühls* doch die damit sich menschlicher Weise unfliehbar einstellende Gegenständlichkeit und Personification des Objects zum äussersten Masse der *Verschwommenheit*, *Allgemeinheit* und *Flüchtigkeit* herabzudrücken, dagegen aber die wahre Erkenntnissgestalt der zu bekämpfenden Unheilsmächte nach Möglichkeit einzusetzen (vgl. 266 f.). Auch hier wird der *gleichwerthigen Individualisirung*, je nach vorwiegender Seh- oder Hör- oder Denkfähigkeit und vorhandener Lebhaftigkeit des innern Schaffens und Empfindens, zwar sehr viel Recht einzuräumen sein, aber doch solchen verschiedenen Formen gegenüber *überall* der Fortschritt in der möglichsten Vereinigung des *Gefühlsausdrucks* mit *reiner Wahrheitserkenntniss* liegen. Auch hier wird dieser Fortschritt sich durch möglichstes Verlassen der Sehvorstellungsform bekunden, und wird am leichtesten seine höchste Höhe erreichen, wo es gelingt, nur noch durch einen gewissen allgemeinen Charakter von *Tongängen* in rein innerlichem *Hören* dem sinnlichen Gestaltungsbedürfniss zu genügen. Die *geistig-sittliche Personification* aber wird niemals ganz fehlen können, wenn das *Gefühl* von der Gegenmacht im Innern sich voll psychisch realisiren soll, erzeuge sie auch nur den ganz dunkeln Gedanken an eine *feindliche Willenstendenz*, die uns gegen unsern und den göttlichen Willen mit sich fortreisst.

273. Weit mehr als die phantasievolle Ausdichtung aber, die wir dem Gefühle des absolut Idealen im positiven oder negativen Sinne zur Stütze geben, drängt sich die des Kampfes, in den der Mensch gestellt ist, der Zustände und Früchte, die ihm daraus erwachsen, dem Bedürfnisse auf. Die Triebe unsrer Natur, die sich dem Göttlichen und der Verschmelzung des göttlichen Heilslebens mit der Menschenart entgegensetzen, malen sich uns nicht so oft und so nothwendig zu individuellen Teufelsgestalten und ihre einzelnen Verlockungen hören wir nicht so oft als Sirenenklänge und beredende, beschönigende Einflüsterungen, wie wir unsern Gesammtzustand, die Arbeit des Losringens von jenen Mächten, unser Unterliegen, unsre Befreiung, die Mittel und Wege zu letzterer, wie schon all diese Worte zeigen, als einen *Kampf* und ein Mühen um *Erlösung* aus *Fesseln* vorstellen und durch diese Versinnbildung unser Gefühl verstärken und concretisiren. Auch die Abbildung der durch diesen Kampf hindurch zu erreichenden Endzustände — etwa als ein Reich lockender, winkender, freundlich zusprechender, wehmüthig theilnehmender Engelgestalten — ist weniger gewöhnlich und aufdringlich, als die Phantasieverkörperungen der ächt menschlichen Mitte des die Gegensätze verschlingenden und verknüpfenden Werdezustandes.

---

274. Auch in die mittlere Sphäre von Religionsphantasien, die wir jetzt zeichnen wollen, greift der Gegensatz noch ein: den Vereinzelungen des *Göttlichen* oder *Himmlischen* in vorgestellten Idealgebilden *geschöpflicher Heilig-*

Digitized by Google

keit, in *Engeln*, *Verklärten*, bis hinauf zum *ewigen Sohne* der christlichen vorweltlichen Trinität und entsprechend eigentlich ebenso dem *heiligen Geiste* — wiewohl sich diesem gegenüber in begreiflichem Mangel unterscheidender concreter Vorstellungsmomente die Phantasie in Verlegenheit befindet — stehen die des *Teuflischen* und *Höllischen* gegenüber in Gestalten dienender Teufel, Verdammter, zu Unholden herabgesetzter Heidengötter, wozu sich vielerlei Gestalten der Volksphantasie gesellen können. Sofern hier wirklich concrete Vorstellungen fertig werden, die von denen des Allgemeingöttlichen und Allgemeinteuflischen abweichen, ist aber das Material dazu in der That einem *mittleren*, *neutralen* Gebiete entlehnt, nur in den Gegensatz eingetaucht. Dies ist zwar schon in der menschlichen Gestaltung Gottes und seines Widerparts der Fall, denn die Menschengestalt als solche kann Gefäss des Heils wie des Unheils sein; aber hier handelt es sich um eine neutrale Mitte *inhaltlicher* Art, um eine *inhaltliche* Vermenschlichung, Verweltlichung, Individualisirung. Den Uebergang bildet die *Geschlechtsform*, die gestaltlich und inhaltlich zugleich ist: auch Engel müssen entweder weiblich oder männlich sein, — charakteristisch verfällt die Phantasie bei den Engeln zumeist auf weibliche Grazie, Sanftmuth, Rührung, thatlos-ästhetische Beschäftigung, bei Teufeln auf männliche Lüsternheit, Gewaltthat, übermüthig-keckes Ränkeschmieden und Scherzen. Auch die tapfersten Engelgestalten, trotz kriegerischer Rüstung und flammenden Schwerts, zeigen schöne Jungfrauenköpfe. Die inhaltliche Concretisirung durch Hereinziehen neutraler Elemente findet aber ihren eigentlichen, reichen Stoff an allerhand einzelnen Thätigkeiten, Schicksalen, psychischen Eigenschaften, Isolirungen bestimmter Tugenden und Laster, oder hervortretende Färbung des Gesammtcharakters durch solche.

275. Begreiflicher Weise fehlt es zu solcher individueller Ausgestaltung an Stoff, wenn nicht das menschlich Erlebte herangezogen werden soll, und wo die Kunst Aufgaben dieser Art bekommt, wird sie zum menschlich Erlebten greifen, das sie etwa noch, wie die Mythologie ihr darin vorausgeht, durch passende thierische Theile ergänzt. Letzteres ist im Reiche des Unholden und Bösen besonders nahegelegt, hässliche oder groteske oder komisch-disharmonische Gestalten ergeben sich und nähern sich stufenweise einer harmloseren Natürlichkeit, die nur unheilig ist, weil sie ganz von Naturgewalt und Naturdrang erfüllt ist, ohne doch geradezu widergöttlich sich zu verhalten und zu gebärden: Goethes Faust ist voll von Beispielen, von den Dick- und Dünnteufeln und der Gestaltenfülle der classischen Walpurgisnacht bis zu den musikalischen Dilettanten „Fliegenschnauz' und Mückennas'" und „Spinnenfuss und Krötenbauch und Flügelchen dem Wichtchen — zwar ein Thierchen giebt es nicht, doch giebt es ein Gedichtchen". Aber einen Thiertheil kennt man, der durch Schönheit der Form, der Linienbewegung und des Schwunges, durch Anpassungsfähigkeit an edelste Menschengestalt, an edelste Bewegung menschlicher Glieder und edelsten Ausdruck des Menschenantlitzes einzig die Uebertragung in das Reich des Heiligen gestattet: es ist der Flügel, zugleich die irdische Menschennatur zum Aufschwunge in höchste Himmelsregionen ausrüstend und scheinbar zum Leben in einer idealen, ätherischen, dem Erdboden enthobenen Sphäre befähigend. Naturgemäss hat aber die religiöse Phantasie der individualisirten Mitte ihre Heimath und ihr bestes Gelingen nur da, wo sie Menschliches nicht erst zu entlehnen

Digitized by Google

braucht, sondern das Heilige oder Unheilige im menschlichen Erdenwallen selbst zu verarbeiten hat.

276. Den Uebergang dazu bildet die Ausstattung des Jenseits mit den verklärten Bildern *verstorbener Menschen* jeden Geschlechts, Berufs und Alters. Wahrscheinlich ist die verklärte *Kindesgestalt* des Jenseits die Veranlassung gewesen zu so häufiger Verwendung eines *kindlichen Idealtypus*, gern geflügelt, für die Individualisirung des Heiligen. „Selige Knaben" erscheinen als Amoretten, als Putten, oder auch als nur geflügelte Köpfe. Das Kind ist durch Unberührtheit mit dem Unheiligen, Unschuld, ungebrochene reine Freudigkeit, Wahrhaftigkeit, treue Empfänglichkeit, natürliche Unterordnung und Anschmiegsamkeit ein Bild heiliger Einheit mit Gott, vollendeten Gottesfriedens, wenn auch nur ein Bild. „Werdet wie die Kinder" — „ihre Engel sehen alle Zeit das Angesicht ihres Vaters im Himmel". Poesie und bildende Kunst bemächtigen sich aber auch des manchfach individualisirten Typus *Erwachsener* beiderlei Geschlechts und von mancherlei Bildungs- und Thätigkeitsart, um *Selige* oder *Verdammte* zu zeichnen, wofür Dantes göttliche Komödie das Hauptbeispiel. Es ist längst bemerkt worden, wie das Uebergewicht reicher und lebensvoller Ausgestaltung und Individualisirung hierbei auf die Seite des *Bösen* fällt, während für das Paradies die Allgemeinheiten übrig bleiben, gegen beide aber das Purgatorium und die Vorhölle im Vortheile sind, weil sie das ächteste *Menschliche* zeigen, das doch auch dort nicht entbehrt werden konnte, aber zum Behufe der beabsichtigten Darstellung der Extreme durch Abstractionen verdorben, verzerrt oder entleert werden musste. Das *lebendige irdisch-Menschliche* ist aber auch seinerseits noch einer *Verklärung zum individuellen Ideal* fähig, indem auch das entschiedenste *Porträt* das Innerste der eigenthümlichen Darstellung gottmenschlichen Heilslebens in der Einzelperson concentrirt, von Schlacken befreit, auf der Höhe seiner Entfaltung zeigt. So verfährt schon die *Erinnerungs-* und *Verehrungsphantasie* in Jedem, auch ohne künstlerische Kraft, wenn sie das Bild bedeutender, geliebter, hochgeschätzter Menschen hervorruft, und *geschichtliche Typen* der Art, wie das Bild Luthers, Göthes, Schillers, Friedrichs d. Gr., Beethovens u. A. dergl., werden auf diesem Wege, mehr und weniger von der geschichtlichen Wahrheit entfernt, zu Ausgestaltungen eines *individualisirten Idealgehalts des Gottesreichs*, einer Ausstrahlung bestimmter, unübertragbar eigner Art des göttlichen, vielmehr gottmenschlichen Lebens, von wahlverwandtem Sinne zum persönlichen „Ideal" erhoben. Dies führt zum *individuellen Heiligenideal.*

277. Zum Bilde der Persönlichkeit kommt das ihres *Lebens*, ihrer *Thaten*, ihrer *Schicksale.* Die blosse Entlehnung des Thatsächlichen würde hier nur da genügen, wo in augenfälligster Weise grosse und edle *Handlungen* oder *Martyrien* das gottmenschliche Leben spiegeln. Aber zum Mindesten wird die Phantasie die Ausgestaltung zum Idealbilde auch hier durch entsprechende *Scenerie*, Landschaft und Staffage, zu ergänzen suchen, so dass die Naturumgebung symbolisch mitredet, Kampf, Sieg, beschaulichen Frieden, Licht der Gottesnähe ausdrückt — bis zur Gloriole ums Haupt — und die lebendigen Umgebungen, als Wirkungen gefasst, sei es als Contraste, sei es als treuer Anhang u. dgl., den Eindruck der Haupthandlung verstärken. Da jedoch die das Ideale zum Genusse und zur Erhebung ausbildende Phantasie

Digitized by Google

alle ihre Kräfte erschöpfen muss, um sich genug zu thun, wird sie bis zur *Uebersteigung des Natürlichen* fortgehen, um *Beherrschung und Durchdringung* des Natürlichen, Menschlichen, Irdischen *durch das Göttliche* und letzteres als das *allein absolut Werthvolle*, *allein Mächtige* zur Darstellung und Empfindung zu bringen. Darum ist nicht nur die *Schönheit*, die ja auch ihrerseits geistige und ethische Naturdurchdringung ist, sondern auch, und noch viel mehr, das *Wunder* Ausdrucksmittel der Phantasie für das Heilige und Gottmenschliche — in verzerrter, von unheiligem Willen dienstbar gemachter Ausprägung, als *böser Zauber*, auch für das Gegentheil. Die Wunderphantasie hat deshalb überall den gleichen allgemeinen Inhalt: Ignoriren der Schranken des gegebenen Naturseins in Raum und Zeit *(Weissagung)* und Materie, sowie in den organischen und physischen Bedingungen körperlichen Geschehens, *durch blosses Denken oder Wollen*, oder durch ganz geringe körperliche Manipulationen. Besonders zeigt sich die das Gottesreich hemmende und das heilige Wollen gleichsam höhnende Abhängigkeit von der Natur in *Geburt*, *Krankheit* und *Tod:* die Geburt knüpft das Dasein auch des heiligsten Menschen an Entzündung niedrigster Lustgefühle und schmutzige Vorgänge, ekle Situationen; Letzteres verbinden Krankheit und Tod mit der Durchkreuzung, Lähmung, Aufhebung auch des heiligsten Lebenswerkes durch blinde Gewalt ausserethischer Potenzen. So werden *wunderbare unbefleckte*, *jungfräuliche Empfängniss*, andrerseits *Heilung* durch Willen oder Worte ohne weitere Mittel, *Erweckung* vom Tode, *Unverletztheit* in Gewitter, Sturm, auf Meereswogen, vor dem Angriff wilder Thiere, die sich sanft kosend zu Füssen legen, *Auferstehung des Leibes*, *Höllenfahrt* zur Ueberwindung des unseligen Todes, zur Aufhebung der Wirkung vorzeitig eingebrochener Todesstunde, und *Himmelfahrt* zu symbolischen Formen heiligen Lebens. Die Biographie wird *heilige Legende.*

278. Ueber alle ins Verschiedene und Besondere sich verlierende Ausgestaltung des Heiligen und Idealen hinaus wird das Bedürfniss der Phantasie und des Gefühls ein concentrirtes Bild der *gottmenschlichen Vollendung* oder des Heilslebens suchen, worin demnach nur das *Principielle* desselben zum Ausdrucke kommen kann. Doch ist jede feste, sinnlich fassbare Vorstellung zugleich eine Besonderung des Princips, und ebenso ist jede wirklich erlebbare Gefühlsaneignung des Idealen eine solche in bestimmter Richtung. Zum mindesten und am dringlichsten treten die allgemeinsten Gegensätze des Menschlichen hervor in seinem Verhalten zum göttlichen Lebensinhalte: Bejahung des letzteren in thätiger Auswirkung, Verneinung des Entgegenstehenden in Kampf und Leiden, empfängliches Aufnehmen, kräftige Selbstdarstellung, äusseres Unterliegen bei innerem Sieg als höchster Triumph über Natur und selbstisches Leben, Martyrium. Theils in Lebensgeschichte und Legende auseinandergezogen, theils in Ein Gesammtbild vereinigt, dort poetisch, hier malerisch, selbst musikalisch, werden diese Gegensätze sich ausprägen, bald schärfer sich polarisirend, bald Verschmelzungen suchend. Aus Geschichte und Legende fügen sich den Bildern *Attribute* bei, die zu Gefühl erregenden und Gedanken erweckenden Symbolen werden, und dem musikalischen Ausdrucke legen sich die poetischen Texte der erzählenden Darstellung oder nachfühlenden Ergriffenheit unter, bis zur dramatischen Verkörperung *(Oratorium, religiöses Festspiel).* Die tiefste Concentration des principiellen Heilslebens oder Gottmenschthums in

Digitized by Google

kämpfender, leidender, im Innern siegender, und so doch auch männlich-thatvoller Form ist der *Gekreuzigte;* das Attribut des *Kreuzes* wird auch für sich allein von da aus zum erweckenden Zeichen des in Leiden und Naturwiderstand schwer errungenen Siegs und der für das Heilsleben unerlässlichen Opferung des unmittelbaren, selbstischen Begehrens. Für das Phantasie- und Gefühlsleben ist daneben, bei vorhandener überwiegend ästhetischer Geistesart, die Ausbildung *heilig-empfangender Weiblichkeit (Madonna)* keineswegs verwerflich. Die Völker und einzelnen Kunstträger werden ihr Bestes in diese Formen giessen, die dann auch wieder zu *individuellen* Typen werden. Andrerseits bedürfen sie, als wesentlich schmerzerfüllt im Verluste des Irdischen, der Ergänzung durch Typen *frohen, sichern Heldenthums* und *freudigen Genusses* der göttlichen Lebensgemeinschaft, der Einleibung des Heiligen und des reinen Wollens ins irdisch-Menschliche und seine Lebensverhältnisse in naiver Sicherheit. Hierin kommt aus der gewohnten christlichen Bilderwelt fast nur das *Jesuskind* entgegen; aber viele, scheinbar ausserreligiöse Kunst- und Poesiegestalten treten stellvertretend ein. Das allgemeine Symbol dieser Verschmelzung von „Demuth und Kraft" (Schiller), von Natur und Geist, von Selbstverneinung und Leben, Schmerz und Freude (Luther, Goethe, Rückert) ist das *Rosenkreuz* geworden, tief aus innerster Nothwendigkeit der Sache heraus, wie sie von Natur und Geschichte her sich bot. Siehe „das Rosenkreuz" in meinen gesammelten Aufsätzen: „Religion und Wissenschaft", Breslau 1887.

279. Wie Vieles bliebe noch zu berühren, wenn wir den Wegen möglicher Versinnlichung des Heiligsten nach allen Seiten folgen wollten! Die gesammte *Cultussymbolik* und aller *Cultusapparat* muss in der vollendeten Religion den Gehalt des höchsten Heilslebens zur Darstellung oder Auswirkung im Gefühl bringen helfen. Aber *Cultus* und *Kirche* stehen doch wieder schon an sich selbst nicht mehr in der vollen *Mitte der Versöhnung*, sondern *im Gegensatze zur Alltagswelt*, in der doch die eigentlichen Zwecke des Heilslebens, die Thaten seiner *realen Verwirklichung* sich vollziehen. Dieser Gegensatz wird so lange Reste der unvollendeten, unwahren Frömmigkeit an sich tragen, als der Cultus nicht deutlich in die volle Versöhnung ausmündet und seine Theilnehmer nicht mit ganzer Freude und Sympathie an die Welt wieder entlässt, und umgekehrt das Weltleben sich nicht als Auswirkung göttlicher Ziele weiss, fühlt und abspielt und demnach seine Ideale des *Edeln, Guten, Tüchtigen* inhaltlich noch entgegen dem Ideale des *Heiligen*, sowie die Kirche dieses entgegen jenen, gestaltet. Im vollen Heilsleben irdischer Form schwindet der inhaltliche Gegensatz dieser Art zu nur unterschiedenen *Seiten derselben Sache,* die wechselnd hervorgekehrt werden, zusammen: wie Ein- und Ausathmung, Ruhe und Arbeit, Innen- und Aussenleben. Die Entfaltung des *Gegensatzes* ist — bei aller zum Trotz sich wieder rächenden Verweltlichung und sinnlichen Verderbniss des Cultus, und bei aller äusserlichen Einführung von Gebet, Sacrament und Ceremonie *neben* der Aeusserung des Weltlebens — am unversöhntesten im *Katholicismus* und im *Pietismus*, dort mehr mit falscher Veräusserlichung im Cultus, hier mehr mit falscher Weihung des Weltlichen verbunden. Solche bloss *dualistische* Mischungen von Heiligkeit und Weltlichkeit — heiliger entsinnlichender Weihrauchduft neben sinnlich reizvollem Bildwerk und rauschender Musik, asketische Predigt

Digitized by Google

und Mönchsideal neben üppigen Festen und lässiger Moral — Tischgebet vor lucullischen Mahlen, Kniefall vor Crucifixen als Weihe bevorstehenden Vollzuges ehelicher Rechte — sind ein schlechter Ersatz für die aus innerster Seele reinen Wollens verklärte, von unschuldigem Frohsinn ergriffene, weltlich-göttliche Herrlichkeit.

280. Wie der religiöse *Glaube* zum *Wissen* strebt, dieses aber doch überall da Bestandtheil des Religionslebens bleibt, wo es Beleuchtung des Lebens in und aus Gott ist und *als solche* gewollt wird, so ist das Ende der religiösen Anschauungs- und Gefühlsentwickelung, der Anschauungsgestaltung *für* die verstärkte Gefühlserregung, nicht verschieden von der Vollendung der *Kunst*, als innerlicher *Phantasiekunst*, als zum Werke gewordener *schaffender Kunst* in Bild, Ton und Wort, als Leben gestaltender und Leben schmückender, Werkzeuge des Lebens zum Idealen erhebender *Kunsttechnik*, in Architectur, Kleinkünsten, Sitten, Trachten, Festfeiern. Und all solche Kunst bleibt ebenfalls überall da religiös und Bestandtheil des Religionslebens, wo sie Darstellung des Lebens in und aus Gott ist und *als solche* gefühlt und gewollt ist, während die peripherische Erstrebung, Herstellung, Verwerthung, Beurtheilung ganz derselben Werke und Endziele, in Wissen und Kunst, als ausserreligiös gewordene, für sich aus dem Centrum methodisch abgetrennte Radien *(Theorie* und *rein ästhetische Kunst)* ihr volles Recht behalten, ja sogar *durch* das religiöse Centrum, als volle, allseitige Auswirkung seines Inhalts, *gefordert* sind. Je mehr der Glaube Wissen, je mehr das ästhetische und gefühlsreiche Religionsleben Kunstleben und Kunstfreude wird, um so mehr verlieren sie die verhüllenden und die Ideale vermengenden *Beisätze*, der Glaube das Mythologische, die Kunst das Allegorische; je mehr aber sich Wissen und Kunst vollenden, um so *religiöser* werden sie dennoch, in dem vollendeten Sinne, bei dem die Schädigungen durch Verschmelzung der drei Radien (s. o. im ersten Theil) aufhören und die Verschmelzung lediglich *im gleichen Heilsgehalte* liegt, der als Wissen, als gefühltes Anschauen und als gewolltes Handeln auftritt.

Digitized by Google

IV.

Die religiöse Ethik.

281. Religion in unserem Sinne, als *vollendetes Heilsleben* gefasst, sowohl in seiner siegenden, endlich conflictlosen *Selbstdarstellung*, als in seinem Gegensatze zu hindernden Mächten und zu Uebergangszuständen der erst *werdenden* Vollendung, fällt in ihrer Gesammtheit insofern unter die *Ethik*, als diese Wissenschaft überhaupt die des *Seinsollenden* ist. Aber als Einzelwissenschaft dargestellt ergreift die Religionsphilosophie ihren Gegenstand unmittelbar, indem sie die *Sehnsucht*, das *Streben*, den *Trieb nach absolutem Heil* als Erfahrungsobject hinnimmt und daran die Frage knüpft, was der eigentliche Inhalt dieses Triebes sei und wie dieser Inhalt gewonnen, ausgelebt, ausgewirkt werde (6 f.). Indessen auch so erscheint die Religion in ihrer Gesammtheit als ein *ethisches* Gebiet insofern, als sie in ihrer tiefsten Grundlage ein *Trieb*, also ein *Wollen*, wenn immer anfangs nur ein dunkel bewusstes oder ganz unbewusstes, ist. Es fragt sich, in welchem Sinne dann noch von einer besonderen Seite der Auswirkung dieses Triebs oder Willens die Rede sein kann und muss, der unter dem Titel der religiösen Ethik eine besondere Darstellung zukommt.

282. Der religiöse Trieb musste sich zu *Bewusstseinsinhalten* auswirken, welche ihm den Inhalt und Sinn des von ihm angestrebten Heilsziels gegenwärtig machen, ihm die Erreichbarkeit dieses Ziels zur *Wahrheit* machen und ihm nach allen Seiten die Bedingungen zeigen, unter welchen diese Wahrheit für ihn Bestand hat. Der religiöse Trieb musste sich ferner zu *Gefühlsformen* und gefühlerregenden *Anschauungs*formen, sowie ebensolchen *Lebens*formen auswirken, ohne die sein erstrebter Inhalt nicht die *Wirklichkeit* hätte, die unter dem Namen des *Heils*, des *absoluten* Heils, das Ziel der Religion ausmacht. Denken wir uns in beiden Richtungen die Religion vollendet, als ein *seliges Gefühlsleben in bewusster Heilswahrheit*, so haben wir Producte vor uns, die wie ein Endresultat dem anfänglichen Triebe als dem Quell- und Ausgangspuncte des religiösen Lebensprocesses gegenüberstehen. Dazwischen ist eine Lücke; denn das Endergebniss in solchen Producten kann nicht zu Stande kommen ohne eine *Herausbewegung des Triebes aus sich selbst*, ein *Produciren*, wodurch die Producte erst entstehen. Dies ist nicht ausschliesslich so gemeint, dass auf einen Zwischenzustand des *Werdens*, *Kämpfens*, *Erringens* von Resultaten hingewiesen würde, welche noch nicht an diesen Thätigkeiten selbst hängen, sondern für welche diese Thätigkeiten nur in-

Digitized by Google

direct als *Mittel* nothwendig sind, nothwendig durch den Widerstand von Gegenmächten und von Unterstufen, die überstiegen werden müssen. Vielmehr gilt unsre Betrachtung, wie wir sie soeben in Bezug auf das Mittelglied des *Producirens*, des *Handelns*, zwischen Trieb und Endziel, anstellten, auch dann, wenn das Heilsleben als *absolut vollendetes* gedacht ist. Denn jene Producte sind niemals etwas Todtes, äusserlich Fertiges, sondern sind nur als *immerfort neu erzeugte*, als *Lebensproducte* denkbar, deren Entstehen durch producirendes Handeln also zur Vollendung des Heils, will sagen: zum Erleben des vollendeten Heils, in alle Wege mitgehört. Umgekehrt aber ist auch das Leben des religiösen Triebs im *Erringen, Erkämpfen, unvollendeten Heilsstreben* kein blosses indirectes Mittel der Religion, sondern auch seinerseits schon ein Stück des sich auslebenden *Heiles selbst*, mit eigenem, besonders geartetem *Heilsbesitze* und *Heilsgenusse* verbunden, dessen Mangel ein Mangel am *vollendeten* Heilsleben selbst sein würde, ähnlich wie die vollendete Sittlichkeit nicht ihre geringwerthigsten Lebensäusserungen da hat, wo die auf sie gerichtete Willenskraft sich gegen Hindernisse anstemmt. Hierdurch aber werden auch die *kämpfenden*, *herstellenden*, scheinbar nur *indirecten Triebentfaltungen* oder *Handlungen* zum Inhalte des vollendeten Religionslebens selbst und somit im Besondern zum Inhalte der Religionsethik nicht minder als die das *vollendete* Heil immer neu *producirenden* oder *darstellenden Handlungen*.

283. Darstellende und herstellende Handlungen, welche der *theoretischen* Seite der Religion gelten, gelten dem *Glauben* und seiner Erhebung zum *Wissen* in Ansehung des Heilsziels. Sie sind durch diese Zweckbeziehung *religiös*, während sie ohne solche nur dem Erkenntnissstreben in der Richtung auf Wissenschaft oder auf ausserreligiöse praktische Ziele dienten. Dem entsprechend sind sie *religiös* zugleich durch die psychische Gestalt des sie hervortreibenden Wurzeltriebes oder Keimtriebes, indem die Verschmelzung der idealen Zieltriebe in *centraler Einheit* für die Religion auch in ihrer idealen Vollendung charakteristisch bleibt (41. 56 ff. 65 ff.). Durch die Herkunft des theoretischen Handelns in der Religion aus der Totalität des Heilstriebs gestaltet sich hier Wollen und Thun so, dass das *Gefühl* des gehofften und erreichten Heils, neben oder gegenüber dem Gefühl des vermissten und ersehnten, im herstellenden, nicht nothwendig gleichermassen auch im darstellenden Handeln, mit dem Streben nach der Heils*wahrheit* aufs Engste verbunden bleibt, also nicht nur als Gefühl gehoffter oder erreichter *Erkenntniss* — wie z. B. in der Lösung einer mathematischen oder philologischen Aufgabe —, sondern als *totales Lebensgefühl*; auch nicht nur als Gefühl *gelungener Auswirkung* im Einzelproducte — *ästhetisch*, wie im Gefühl eines immerhin vielleicht religiösen Kunstgenusses und Kunstschaffens —, sondern als Lebensgefühl der *gottwollenden Totalpersönlichkeit als solcher*. Und Wollen und Thun sind hier nicht auf Erkenntniss oder Glaube gerichtet im Gefolge eines Grundwillens, der das *sittliche Rechte*, das *Seinsollende als solches* sucht, im bewusst erkannten oder naiv geahnten Gehorsam gegenüber der *Idee des Guten als solcher*, so dass man es als Pflicht betrachtete, unter Andrem auch *Wahrheit* zu suchen, sondern das *religiöse* Erkenntnisswollen ist auch in dieser Beziehung Totaltrieb zum Göttlichen, für den die Entdeckung der Uebereinstimmung dieses Göttlichen mit dem Sittlichen, oder

Digitized by Google

die Entdeckung, dass das Sittliche *als solches* selbst mitenthalten ist im Göttlichen, und die andere, dass im Religionsleben selbst sich eine Forderung des Sittlichen, des schlechthin Guten oder Seinsollenden, erfüllt, nur zu den übrigen Erkenntnissen gehört, die er auf seinem Wege gewinnt. Und doch ist das *Wollen* dabei thatsächlich ein *sittliches*, das *Gefühl* dabei, für sich genommen, thatsächlich, weil eine gelungene, lustbringende Auswirkung geniessend, ein *ästhetisches*, das Erreichte ist thatsächlich *Wahrheit* oder wird als solche erstrebt, angenommen. Aber das *religiöse* Wollen, das hier wirkt, strebt und im Erreichten sich bejaht, ist nicht auf die eine oder die andre oder die äusserliche Summe dieser *Seiten* gerichtet, sondern auf ihre *einheitliche Totalität*, auch wenn in dem Radius des religiösen Glaubens- und Erkenntnisstrebens wiederum *innerhalb* dieser Totalität, nicht gelöst von ihr, die *Wahrheitsseite* besonders, als das Obenliegende, ins Auge gefasst ist.

284. In andern Momenten des religiösen Gesammtlebens ist das herstellende oder darstellende Wollen und Handeln so gerichtet, dass das *ästhetische* Moment oben liegt, d. h. dass es sich um Erzeugung, Belebung, Herstellung, Erkämpfung des Heils*gefühls*, des Heils*genusses* handelt. Auch hier ist diese gegenständliche Beziehung des Gefühls auf das Religionsziel des absoluten Heils oder der totalen Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmend für die Unterscheidung von anderen auf Gefühlserzeugung gerichteten Wollungen. Es bleibt der *Gottestrieb als solcher* massgebend, unterschieden vom Wissenstriebe, vom ästhetischen Lusttriebe, d. h. vom Triebe nach vollendeter Lust als selbständigem Gute ohne vorherbestimmtes anderes Ziel (Kants „Zweckmässigkeit ohne Zweck"), vom Triebe nach sittlicher Vollendung, auch wenn aus diesem letzteren vielleicht auch dies abgeleitet würde, dass es sittlich gut und recht sei, gefühlte Lust zu suchen, ja auch die Lust des Heils zu suchen. Diese Ableitung ist vollkommen normal, aber das bei ihr entstehende besondere Lustgefühl baut sich dem specifisch religiösen erst vor als ein specifisch *sittliches*, als *Gewissens*befriedigung, und in derselben Weise baut sich dieses ethische Gefühl dem ästhetischen vor, wenn dieses in seiner Ableitung aus dem ethischen Triebe *als solchem* empfunden ist. Wie das ästhetische Gefühl dann erst dem ethischen *nachfolgt*, aber nicht mit ihm identisch ist, so folgt im gleichen Falle auch das *religiöse* Gefühl erst dem ethischen nach und ist nicht mit diesem identisch. Es kann beides, das ästhetische und das religiöse Gefühl, ebenso wie das Wahrheitsgefühl oder der Wahrheitsgenuss, auch für sich vorkommen, getrennt von seiner ethischen Wurzel. Erst in dieser Abtrennung ist von dem *religiösen* Willensfactor die Rede, der im herstellenden wie darstellenden religiösen Handeln aus dem *Heils*triebe *als solchem* die Productionen hervortreibt, die auf Ueberwindung des religiösen *Miss*gefühls, des *Unheil*gefühls Gott gegenüber, oder auf gegensatzlose Auswirkung, Belebung, Nährung, Darstellung des religiösen Gefühls gerichtet sind.

285. Ganz das Entsprechende gilt für die Unterscheidung des specifisch *ethischen* Wollens vom *religiösen*, wo letzteres endlich drittens gerichtet ist weder auf die Erzeugung des religiösen Bewusstseinsgehalts und seiner *Wahrheit*, auf Glauben und Erkennen, noch auf die Erzeugung der religiösen Lust, sondern auf Erzeugung weiterer *Thaten*, die im Sinne der Herstellung oder Darstellung des absoluten Heils zu geschehen haben. Solche Thaten fordert ebenso die reine Sittlichkeit, sie gehen aus dem ethischen Triebe selbständig

Digitized by Google

hervor, wenn sie gewollt sind, *weil* sie als *seinsollende* gewusst oder empfunden sind; auch das *religiöse* Wollen solcher Thaten ist in diesem Sinne *ethisch* gefordert, aber es *besteht* nicht in dem *ethisch* motivirten, sondern erst in dem solchenfalls *aus* dem ethischen Wollen *abgeleiteten religiösen* Wollen und Thun im *Unterschiede* von dem ethischen, d. h. aus dem *Wollen des Heils als solchem*, das auch selbständig ohne diese Ableitung möglich wäre, ebenso wie das *Wahrheitwollen* und das *Lustwollen*. Das vollendete Heil als Leben in, mit und aus Gott ist noch nicht erreicht im Bewusstsein und Gefühl, sondern treibt darüber hinaus zu *Wirksamkeit*, wie der göttliche Wille sich nicht völlig in sich selbst *gesund* fühlen wird in seiner wissenden und seligen Selbstbewegung in sich, die nur *seine* Lust zum Ziele hat. Das Streben geht dahin, mit dieser Lust nach ihrer jedesmaligen Gewinnung wieder unterzutauchen oder einzutauchen in einen *objectiven Schöpfungsprocess*, der, hervorgegangen aus dem absoluten Heilswillen, auch noch abgesehen von seiner Uebereinstimmung mit dem *ethischen* Sollen, als Heilsziel nur das *universale* Heil zu erstreben vermag, das er mit herzustellen getrieben ist, sei es gegen seine Hindernisse und Widerspiele ankämpfend, sei es rein seine Verwirklichung erzeugend.

286. In allen drei Richtungen unterscheidet sich der *religiöse* Wille von allen radialen, vereinzelten, und auch von einem ethischen Normalwillen als solchem, aus dem selbst wieder als *Forderung* das religiöse Wollen folgen muss, dadurch, dass es *Liebe zu Gott* (50), *Liebe zu seinem Heil*, zu dem Heil ist, das *aus ihm allein* fliessen kann, unterschieden von Liebe zum *Wahren*, zum *Schönen*, zum *Guten*, obwohl auch diese radialen Liebesrichtungen theils aus der Liebe zum Gottesheil wieder entspringen, beziehentlich, wenn sie selbständig schon vorher da waren, durch sie bestätigt werden, theils zu ihr hinführen müssen, theils gleiche Endergebnisse mit ihr haben. Eine Schwierigkeit kann hier in dem Scheine sich darbieten, als ob es dann gleichgiltig sei, auf welchem Willenswege man zu dem Heilsgute und den darin eingeschlossenen radialen Gütern und Auswirkungen gelangt, wenn man nur sie *alle* wirklich gewinnt. Das könnte durch ihre *Summirung* entstehen aus getrennten Willenswurzeln heraus, es könnte aus dem ethischen Normalwillen, dem Willen zum *Guten als solchem* heraus entstehen, es könnte endlich aus der *Liebe zu Gott* entstehen. Ist damit nicht ins Belieben gestellt oder subjectiver Eigenheit überlassen, ob man *religiös*, *fromm* sein solle oder nicht? Diese Frage gehört in die allgemeine Erörterung des Religionsbegriffs und ist daher am gehörigen Orte bereits erledigt (48—50). Jeder Radius des Strebens nach dem Unbedingten führt zur Religion, wenn er sein vollendetes Ziel erreicht, und die einheitliche Zusammenfassung der Ziele aller Radien kann nur einem Triebe entspringen, der sie will, also *religiös* ist. Gehen wir also vom *ethischen* Radius aus, der die Vollendung des *Wollens* anstrebt, so tritt die Religion wieder als *ethisch Gefordertes* auf, aber *sie selbst* ist geboren aus dem *Total*willen des Unbedingten, der seinerseits selbst wieder der Quell des *ethischen* Radius ist.

287. Die Gemeinsamkeit des *religiösen* Willenstriebes für alle seine Ausstrahlungen, die hiermit festgestellt wurde, verleiht allen Wollungen und Handlungen im Gebiete der Religion den Charakter des *Gebets*, indem wir darunter die Gesammterscheinung im Innern des religiösen Subjects verstehen,

Digitized by Google

die seinem Willenstriebe durch die in ihm religiös grundlegende *Liebe zu Gott und seinem Heil* verliehen wird (286). Welche besondre psychische Form diese Erscheinung annimmt, ist dabei noch offen gelassen. Auf alle Fälle ist innerhalb des vollendeten Religionslebens alle Erarbeitung eines Glaubens- oder Wissensgehalts, alle Erzeugung eines Gefühlszustandes und alles darüber hinausgehende wirksame Wollen und Handeln *gebetsartig*, und das *Gebet* in diesem erweiterten Sinne ist hiernach die *Grundgestalt alles ethischen Wollens und Handelns.*

288. Als religiöse Handlung, innerliche Willens- oder veräusserliche Thathandlung, nimmt das Gebet an der allgemeinen Eigenschaft religiöser Erscheinungen Theil, gemäss dem *centralen* Charakter der Religion die den drei Radien entsprechenden Formen zu *mischen* (64—69); aber in seiner idealen Vollendung muss es davon entfernt sein, durch diese Mischung irgendwie seine wahrhaft religiöse Bedeutung zu verunreinigen (72). Es hat eine *theoretische* Seite, indem es niemals vollziehbar ist ohne jede Spur des bewussten Anwendens eines religiösen Glaubensgehalts; insofern ist ein Element des *Denkens* in ihm, das sich in dem die Stimmung des Beters bezeichnenden Ausdrucke *Andacht* verräth. Würde diese Seite aber übergehen in ein ausdrücklich auf Erzeugung des Wahrheitsinhalts im Bewusstsein oder auf dessen Darstellung gehendes *Nachdenken*, *Gedankenarbeiten*, *Reflectiren*, *Begründen*, so würde dies nicht mehr Gebet sein, als solches für sich, sondern schon die bestimmte radiale Religionshandlung des Erkenntnissstrebens damit verknüpft sein. Das Gebet hat eine *ästhetische* Seite; es lässt sich nicht vollziehen ohne eine Gefühlserregung, die dann auch das vorgestellte Gegenüber des gefühlerregenden Inhalts um so lebhafter in *phantasievolle Anschauungsformen* kleiden wird, je stärker die Gefühlserregung wird und je mehr sie sich verstärken will. Hierin liegt die Gefahr einer das Centrum zu weit im Sinne des *Genusses* oder des *Schaffens* verlassenden phantastischen Production und Ausbildung sinnlicher Form im Gebete. Das Gebet, wie es gleich allem religiösen Leben im *Wollen* wurzelt, hat zuletzt immer einen *praktischen* Ausgang; es will einen lebendigen Werdeprocess erzeugen von weitertragenden Folgen. Geht es aber in ein praktisches Vordrängen dergestalt auf, dass es ganz und gar in herzustellende Ziele verloren scheint, die aus ihm wie aus dem dazu ergriffenen *Mittel* hervorgehen sollen, so verliert es ebenfalls den centralen Gebetscharakter und tritt bereits in die Verknüpfungen ein, die wir allerdings selbst verlangen, in denen aber schon die innerhalb der Religion liegenden radialen Trennungen sich verwirklichen. Soll daher das *Gebet rein als Gebet* eine selbsteigne, *besondre* Wirklichkeitsform gewinnen, wie sie sofort zur Forderung wird um der Allverwirklichung des Religionslebens willen, sobald nur ihre Möglichkeit vorliegt, so muss auch diese Form die angedeuteten Grenzen einhalten und dadurch die Centralität des Religiösen bewahren. Innerhalb der geforderten Grenzen können wir, wie seine relativ theoretische Seite *Andacht* hiess, die relativ ästhetische *Inbrunst*, die relativ praktische *Inständigkeit* nennen. Die stärkste Verunstaltung des Gebets ist die Preisgabe seiner Innerlichkeit und seines religiösen Sinnes gegen eine blosse *Ceremonie* und *gesetzliche Uebung*, gebunden an Tag, Stunde, äusserlichen Anlass, bestehend aus bedeutungslosen Handlungen, die nur noch von ferne etwa an einen religiösen Gehalt erinnern:

Digitized by Google

Bekreuzen, Kniebeugen, andre Körperbewegungen, Herplappern von Versen, Sprüchen, Formeln. Alles dies kann auf niedern Stufen pädagogisch eine Zeit lang mit Frucht als *Erinnerung* an die Religion verwendet werden, unterliegt aber schnell dem Fluche des *Mechanischen* und *Leeren*, dem Wahne, eine religiöse Leistung, Abfindung, ja die *ganze* Religion zu sein, von der dann das eigentliche *Leben* um so mehr ferngehalten wird, und *tödtet* das innere religiöse Leben immer mehr. Das gilt auch von regelmässigen *Hausgebräuchen*, wenn sie nicht durch grösste Sorgfalt von Innen heraus gepflegt und gleichsam immer neu aus der Seelentiefe geboren werden.

289. Sind die soeben erwähnten Verunstaltungen des Gebets für sich allein genommen nur formeller Natur und nur dann wesentlicher, wenn sie auch die Weiterführung des religiösen Handelns in entsprechender Weise vereinseitigen, so steigert sich die Abweichung vom Idealen in dem Masse, als die sich im Gebet nothwendig verknüpfenden Bewusstseinsmomente, Gefühls- und Anschauungsmomente und praktischen Tendenzen sich von dem Ideale entfernen, das jedem dieser Radien entspricht: von der religiösen *Wahrheit, Schönheit, Güte*, was niemals etwas Anderes heissen kann als von Wahrheit, Schönheit, Güte *überhaupt;* denn gehören diese Güter zur allseitigen Idealität, Göttlichkeit des Lebens überhaupt, so können ihre Gegentheile niemals zu der centralen Einheit dieses Lebens gehören. Wie es aber zur Wahrheit selbst gehört, das Heil und seine Bedingungen recht zu verstehen, so wird auch die Aesthetik für Schönheitsforderungen Platz haben, die sich aus der nöthigen Angemessenheit für die specifischen religiösen Ziele und Lebensinhalte ergeben, und die Ethik kennt religiöse Pflichten und Rechte. Was nun in diesen Richtungen vom Gebete fernzuhalten ist, muss einerseits die Glaubenslehre und die religiöse Aesthetik bereits enthalten haben, andrerseits muss es aus dem fernern Verlaufe dieser Religionsethik hervorgehen. Auch die Frage, wie weit etwa ein im Hinblick auf das *Erkenntnissziel* als solches *unwahr* zu nennender Bewusstseinsinhalt etwa doch unter den *gefühlten Anschauungen* als gefühlverstärkende Schönheitsform vorkommen kann, muss bereits in den früheren Theilen unsrer Wissenschaft genügend erörtert sein, desgleichen, wie das in gewissem Grade *Hässliche*, das ja auch als Ueberwundenes oder zu Ueberwindendes im ästhetischen Schönheitsideale, also *innerhalb* des Schönen, seine bestimmte Stelle hat, im Besonderen durch das Religionsleben als gefühlte Anschauungsform gefordert sein kann. Hier wären nur noch die Folgerungen in Bezug auf den *ethischen* Charakter des Gebets auszusprechen.

290. Zuvor aber sei auch hier bemerkt, wie die Umrahmungen des idealen Gebetszustandes doch nicht die Manchfaltigkeit individueller Gestaltung ausschliessen, indem die verschiedene Anlage, welche bald das reflectirende, bald das anschauende, phantasie- und gefühlvolle Verhalten, bald das praktische Vordrängen herrschend und färbend zeigt, in demselben Masse den Einklang der Persönlichkeit mit sich selbst auch in ihren Gebetsformen ausdrücken und bewahren soll.

291. Die vollendete Religion kennt kein andres Strebziel als das *Heil aus Gott*, und andre Ziele nur, sofern sie aus diesem fliessen oder Bestandtheile davon sind. Das äusserste Gegentheil hiervon würde es sein, in den im Gebet sich darstellenden Willensdrang Ziele aufzunehmen, die dem Wesen

Digitized by Google

Gottes und seinem Heilswillen zuwiderlaufen, so dass die begehrte Gottesgemeinschaft zum Mittel widergöttlicher Güter, unsittlicher, unheiliger Genüsse und Thaten herabgewürdigt wäre. Hoch erhaben über solches absolut *irreligiöses Beten* ist freilich das Beten *niederer Religionsstufen*, das sich geängstigt oder begehrend an Gott wendet um erlaubter, sittlicher, würdiger Einzelziele willen, die aber nicht im Zusammenhange mit dem göttlichen Heilsziele empfunden und begehrt werden. Es kann aber endlich das *Bittgebet* selbst in der Richtung auf zweifellosen höchsten Heilsgehalt, Sündenvergebung, Befreiung von unheiligem Wollen, Erlösung in diesem Sinne, Aufnahme in das Gottesreich, noch eine Art des Begehrens an sich tragen, die nicht dem Ideale der Religion entspricht. Im Sinne dieses Ideals ist das Gebet niemals ein *abwartendes* Wollen und Thun, sondern eine *Realisirung* der lebendigen Liebe zu Gott im Betenden, ein *Aufschwung*, eine *Erhebung* zu Gott, in der das Wollen selbst sich zu einem heiligen Wollen, zu einem fruchtbaren göttlichen Lebenstriebe gestaltet. Das Bittgebet wird hiernach, am Ideal gemessen, immer eine *gefühlte Anschauungsform* bleiben, in die sich der Aufschwung und Einschwung in Gott nur menschlicher Weise kleidet, und dies um so mehr, als auch von Seiten der *Wahrheit* Bedenken entgegenstehen gegen eine dabei vermeinte Aeusserlichkeit und Trennung im Gegenüber zwischen Gott und Beter, oder gegen eine Ansicht von möglichem Einflusse auf eine unentschiedene göttliche Willensfreiheit. Wenn hiernach das *Dankgebet* sich offenbar mehr dem Ideal nähert, so bleibt doch auch an ihm eine Form zurück, die nicht für eigentlichen Ausdruck des religiösen Verhältnisses genommen werden kann, da die buchstäbliche Geltung einen Empfänger des Dankes voraussetzt, für den die Herstellung des Guten nicht selbstverständlich war. Am deutlichsten löst sich im Gebete des *Lobpreises* und des *erneuerten Gelübdes* jede solche Form als eine religiös-ästhetische ab, wie sie es in Wahrheit immer ist, soweit nicht das Gottwollen als solches und der Drang seiner Ernährung und Stärkung im Gebete allein zum Ausdrucke kommt. Die gereinigtste Form des Gebetes würde überhaupt nicht einen dialogischen, sondern einen monologischen Ausdruck erzeugen, in welchem das Gottleben in uns selbst zum sprechenden Subject würde. „Jedes Seufzerlein einer erschütterten Seele ist ein Gebet, das die Engel des Herrn mit Freuden gen Himmel tragen“ (Luther). Hiermit aber geht das Gebet als *religiöse Centralhandlung* unmittelbar über in seine Verschmelzung mit den einzelnen radialen Richtungen, d. h. in die *radialen Religionshandlungen*, die wir nun zu überblicken haben. —

292. Geht die religiöse Handlung auf Erzeugung des heilvollen *Bewusstseinsinhalts*, also des *Glaubens*, beziehentlich des Wissens, von Gott und seinem Heilswillen, sowie insbesondere von dessen Anwendungen auf den Menschen, so ist der dabei sich festhaltende Gebetscharakter, die *Andacht* (288), eine innig und ernst empfundene Sehnsucht, ein tief und streng sich aufringender Trieb, die *Heilswahrheit* und deren *Gewissheit* zu erfassen, zu erhalten, unter Umständen zu erkämpfen, wiederzuerringen, die besessene vor dem eignen Bewusstsein lebendig zu erneuern, darzustellen. Wie das zu erlangende und festzuhaltende Ziel, so pflegt in religiöser Sprache auch die ihm dienende Willensthat *Glaube* zu heissen und in diesem Sinne in religiöser Ethik Glaube gefordert, *Unglaube* und *Zweifel*, geschweige *Zweifel-*

Digitized by Google

sucht, getadelt, verurtheilt, mit Strafe und Unheilsfolgen bedroht zu werden. *Glaube ist eine That*, hört man häufig, und *nemo credit nisi volens* ist ein altes Wort. Nun allerdings, das *Wollen der Wahrheit* in ernstester, keuschester, selbstlosester Vertiefung in ihre Quellen und unerschrocken lauterer Hingebung an ihre Aussagen mit dem „Hier stehe ich, ich kann nicht anders" und dem Gebet „Gott helfe mir, Amen!" ist eine religiös-ethische Pflicht und deren Erfüllung eine religiös-sittliche That, wenn irgend Etwas. Wäre aber solches Wollen gleich von Anfang gebunden an einen *vorausgegebenen* Inhalt, an eine zuvor von irgend welcher Aussenmacht mit dem Wahrheitsstempel versehene, vorausgegebene Quelle, so würde es sich gar sehr wieder um das religiös-sittliche *Recht* dieser *Gebundenheit* fragen, und ehe diese Frage sicher beantwortet wäre, bliebe offen, ob nicht der *Unglaube* an das Vorausgegebene und der *Zweifel* vielmehr Ausfluss des ächten, lauteren Ernstes religiöser Wahrheitssehnsucht, also im Innersten eigentlich die *wahrhafte Glaubensthat* sei, der gehorsame Glaube dagegen recht eigentlich religiöser Unglaube, Preisgeben Gottes an niedere Gewalten, Leichtsinn, Gewissenlosigkeit, Knechtssinn, Frivolität, Feigheit, Bequemlichkeit, etwa auch eine ernstere Angst vor Verlusten oder bedenklichen Folgen. Hat indess Letzteres selbst wieder einen *religiösen* oder mit dem göttlichen Heilsleben und seinem Wollen eng zusammenhängenden Grund, so ist auch seine Beurtheilung naturgemäss eine andere.

293. Aber nicht einmal dann lässt sich eine religiös-sittliche Glaubensthat rein aus dem religiösen Triebe ableiten, wenn sie ohne Weiteres das *Heilsziel* als ein jedesfalls zu erreichendes voraussetzt und hiernach das Wahrheitsuchen so versteht, als handle es sich nicht darum, *Wahrheit*, sondern darum, nur eben den *geeigneten* Bewusstseinsgehalt zu gewinnen und zu erhalten, ohne den jener vorausgesetzte Heilsglaube hinfällig werden würde. „Schaffet, dass ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern" heisst nicht so viel wie: „sichert euch eine Heilsgewissheit um jeden Preis". Solches Vornehmen müsste zunächst ohne ernsten Erfolg bleiben: es unterdrückte den Unglauben und beschwichtigte den Zweifel, ohne sie auszurotten, unmöglich zu machen, in tiefster Seele den Glauben an ihre Stelle zu setzen. Es sei denn, jener *vorausgesetzte Heilsglaube selbst*, dessen Wahrheitspostulate man zu ermitteln und zu befestigen sucht, beruhe auf reinem, ächtem, religiösem Heilswillen! Aber dies ist hier noch nicht ausgesprochen. Ferner ist verkannt, dass das heilvolle Leben in Gott selbst zu seinen unmittelbaren Gütern die *Wahrheitserkenntniss* zählt, dass es ein Leben im *wahren Gotte* und in *göttlicher Wahrheit* sein will, nicht ein Leben in befestigten Illusionen, die einem sogenannten Heilsbedürfnisse schmeicheln. Durch die Art von Glaube, die wir hier aus dem Umkreise idealer religiöser Ethik verbannen, würde sich ein *ungöttliches* Heilsziel verrathen, dessen Mutter kein wahrhaft *religiöser* Trieb, sondern irgend welcher geringwerthigere *Utilismus* wäre. Nur *reines Gottwollen* ist vollkommene Religion, also nur *reines, selbstloses, voraussetzungsloses Wahrheitwollen* in Bezug auf Heilsfragen ist religiöses Wahrheitwollen oder *religiöser Glaube*, sollte er sogar einen Inhalt bringen, der wie Pessimismus, wie Verzweiflung, wie voller Unglaube ans Heil erschiene. Aber könnte er dies wohl, wenn *Leben in der Wahrheit* selbst ein Stück Heilsleben, selbst ein Leben mit Gott ist?

Digitized by Google

294. Nun aber gilt es der andern Seite gerecht zu werden: es giebt doch einen religiös-sittlich zu verwerfenden *Unglauben*, *Zweifel*, gegenüber dargebotenem, geschichtlich vorhandenem, vorausgegebenem Glaubensinhalte, einen Unglauben und Zweifel hieran, der mit religiös-ethischem Unrechte, mit irrendem Gewissen, in bewusster oder unbewusster Täuschung, sich für einen Ausfluss *religiösen* Wahrheitswillens und ächter, gottsuchender Freiheit ausspielt. Auch er ist nicht selbstlos, wenn auch nicht im äusserlichen Sinne utilistisch; er ist selbstisch im Sinne eines *individuellen Selbständigkeitstriebes* oder eines *persönlichen Selbstzutrauens*, verbunden mit sehr voraussetzungsvoller, unmotivirter Unterschätzung der dargebotenen Glaubensquellen und Glaubensinhalte, als müsse man durchaus *Alles selbst machen*. „Er sagt': ich sorge, wie ich kann, dass ich mir, eh' ich sterbe, ein Bauergütchen erwerbe. — Da hört' ich, er habe vom lieben Papa und ebenso von der Frau Mama die allerschönsten Rittergüter; das nenn' ich doch originale Gemüther" (Goethe).

295. Beide Forderungen, die des sich unterordnenden pietätvollen und zutrauensvollen Anschlusses und die des reinen Wahrheitwollens, vereinigen sich darin, dass der reine, von Anfang an naive, fast ganz unbewusste Wahrheitstrieb des neu in die Welt getretenen Menschen allenthalben zunächst und so lange die Gestalt des *Empfangens* anzunehmen hat, als nicht die Reinheit und Strenge des Wahrheitstriebes selbst zum Misstrauen in die Quellen, zur Entdeckung von Schwächen der Ueberlieferung und der Ueberlieferer, zu objectiv begründeten Zweifeln, zu Gedanken möglicher vollerer Wahrheit geführt hat. Zunächst gilt allenthalben: „Wessen Treu' und Glauben zieht man denn am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen? Doch deren Blut wir sind? Doch deren, die von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe gegeben? — die uns nie getäuscht, als wo getäuscht zu werden uns heilsamer war? Wie kann ich meinen Vätern weniger als du den deinen glauben? Oder umgekehrt" (Lessing). In gegebenen Verhältnissen entsteht der gewissenhafte, tadelfreie Uebergang von der geforderten kindlichen Hingebung zum eignen Wählen, Suchen, Forschen, endlich zum Gestalten persönlicher Ueberzeugung durch eigne Gedankenproductivität und Gedankenbegründung zuerst wegen Zwiespältigkeit der Ueberlieferer und der Quellen selbst, in höchster Instanz sogar der bis auf den letzten Grund gehenden Lehrer. Aber es ist nicht auszuschliessen, dass auch der Anfang durch eigne starke religiöse Gegenempfindungen oder offenbarungsartige Regungen im eignen Gemüthe erfolgt, nur ist der ächte Ernst religiösen Wahrheitwollens dabei um so ängstlicher zu prüfen und das Erkennen eigner Schwäche und Bedingtheit darf nicht geringer sein als das fremder. Der vollkommen befreite und gereifte Wahrheitstrieb endlich hat sich an allem von der *Geschichte* dargebotenen Inhalte zu nähren und zu orientiren, und hat das specifisch *religiöse* Kriterium der *Heilserfahrung im Gemüthe*, d. i. die erlebte Befriedigung des zum Göttlichen in seiner centralen Allseitigkeit strebenden Totaltriebes, höher zu schätzen als hervorgetretene peripherische Anstösse, höher sogar als einen starken Anschein objectiver Unwahrheit, so lange nicht dieser Anschein durch die sicher erkannte Verletzung *objectiver Wahrheitskriterien*, über die die *Erkenntnisstheorie (Logik)* belehrt, zur Gewissheit geworden ist.

Digitized by Google

296. Die hier ausgesprochenen Forderungen an den Glaubensweg zeigen sich überall bei den grössten, tiefsten, erfolgreichsten *Religionsgründern, Propheten, Reformatoren* erfüllt, die auch beim stärksten *Offenbarungsglauben* und Glauben an *eignen Gottesverkehr* doch immer, mindestens von Anfang, auf geschichtlich Vorliegendes, Aelteres, Ursprüngliches, nach ihrem Urtheil nur durch eine minder religiöse Folgezeit Verderbtes, zurückgegriffen haben und dessen Erneuerer sein wollten, weiterhin erst dessen Fortbildner und Vollender. Um so mehr haben wir Geringeren Ursache, so zu verfahren. Im Stadium des Zweifels gilt die Glaubensnorm: glaube Nichts, was dein inneres Sein und Wollen auf einen niederen Werth herabdrückt, was dich erniedrigt, was dir höhere Lebensgüter raubt und dich auf solche zurückwirft, die dein Emporstreben zum Göttlichen als geringwerthiger oder gar als unwürdig, als gegengöttlich verurtheilt, glaube, was dich veredelt und erhöht! Aber niemals kann dem reinen Wahrheitswillen das so dem *Glauben* Gewonnene gleich dem *Wissen* gelten. Diese beiden Worte bedeuten ein- für allemal zweierlei und auch die festeste Glaubensgewissheit ist im Unterschiede vom Wissen eine *persönlich bedingte*, während das Wissen die *Unbedingtheit* einer *sachlichen* Nöthigung, d. h. einer aus der Natur des gewussten *Inhalts als solchen selbst* erkannten, bedeutet. Niemals ist deshalb auch dem festesten Glauben ein *Wissensstreben* überflüssig, zur Entfernung von sachlichen Gegengründen und zur Erfassung sachlicher Bestätigungs- und Beweisgründe, wenn es auch nicht Jedermanns Aufgabe und Pflicht sein kann, in diesem Sinne *Wissenschaft* zu treiben. Die hierüber festzustellenden Normen fallen nicht mehr in die religiöse Ethik, sondern in die *allgemeine Ethik*. Aber hier ist der Punct, wo der specifisch *religiöse* Wahrheitstrieb in den abgesonderten *reinen*, peripherischen Wahrheitstrieb übergeht und dieser, da er zuletzt doch alle Erkenntniss als Glied der Gesammterkenntniss der Welt aus Gott erstrebt, mitsammt *aller Wissenschaft* seine religiöse Wurzel und seine religiöse Pflichtquelle aufzeigt. Ihm wird dann zur Pflicht, *methodisch* von *specifisch* religiösen Zielen und Massstäben abzusehen und den Versuch rein sachlicher Erkenntniss anzutreten. Das gebetartige Gottsuchen wird zum reinen *Wahrheitsuchen um der Wahrheit willen*, das Beseligungsgefühl gilt der *sicheren Erkenntniss selbst* und entflieht dem *Phantasiebilde*, das sittliche Wollen tritt in den Radius der *reinen Wahrheitsliebe* ein, und die Religionsphilosophie übergiebt die Direction an die *Erkenntnisstheorie*. Vgl. meine Abhandlungen: Ueber Glaube und Unglaube, Dresden 1874, aufgenommen in „Religion und Wissenschaft", Breslau 1887; Der Schlüssel zum objectiven Erkennen, Halle 1889, aus der Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik, 94. Band, 1. u. 2. Heft, 95. Band, 1. Heft, 1888 f.; Erkenntniss und Glaube bei Kaftan, Jahrbb. für prot. Theologie 1891, 1. u. 2. Heft.

297. Der Glaubensethik kann es sich aber nicht nur darum handeln, die Heilsüberzeugungen zu *erlangen*, sondern auch, im Kampfe mit Gegenmächten, die keineswegs nur theoretischer Natur sind, sie zu *erhalten*, und in kritischen Lagen nicht nur, auch immerdar im Leben, um das volle Leben in der daraus quellenden Heilsfreudigkeit zu behaupten und zu geniessen, sie zu *erneuern* und lebendig, stark, in voller geistiger Frische für Denken, Fühlen und Wollen innerlich zu *gestalten*. Das zunächst nur *erringende*

Digitized by Google

Glaubenshandeln wird hier zum *herstellenden*, *wiederherstellenden*, *darstellenden*, und zeigt in diesen Functionen recht deutlich, fruchtbar hervortretend, jenen *Gebetscharakter*, der allem religiösen Handeln zukommt (287). Denn ist die Sicherheit in Bezug auf den Gehalt der Heilsüberzeugungen und der vollständige Erwerb dieses Gehalts hier vorausgesetzt, so kann es nicht mehr Aufgabe sein, sich von den subjectiven, persönlichen, centralen Formen des Innenlebens in der Richtung auf objective Beweismittel der Wahrheit immer mehr zu entfernen, sondern im Gegentheil zu der persönlichen Vollkraft des Centrums zurückzugreifen und aus ihm die Vollkraft *gegenwärtiger* Heilsgedanken in kritischen oder leeren, abgeschwächten Lebensmomenten zu erneuern. Die Anlässe liegen hierzu im schwachen, allenthalben gefährdeten, durch niedere Interessen überwiegend beherrschten Menschendasein in übermächtig werdendem *Unglück*, *Begehren*, im Erleben *innerer Heilsentfremdung* und *äusserer Anfeindung*, *Verführung*, *Ueberschüttung mit Ablenkendem*, im *Genusse*, in *Weltgeschäften*, in *Geisteslähmungen*. Das sind die Lagen, welche so oft zum Hintergrunde erlebter *Gebetserfolge* wurden, welche am allermeisten zum Gebet drängen, und welche deshalb das unausgebildete Bewusstsein so oft zur innig ergriffenen Vorstellung *äusserer* Gotteshilfe führten und immer führen werden, wo doch der wahre Thatbestand nur — aber darum nicht Geringeres, sondern Höheres! — Stärkung, Erhebung, Sicherung des *inneren Lebens mit Gott* brachte, daraus erst indirect auch äussere Folgen, deren Ausbleiben dennoch keinen wahrhaft frommen Beter an der *Macht des Gebets* irre machen kann. Die innere, gebetsartige Erneuerung des Glaubens wird kräftig unterstützt durch historisch gegebene oder herzustellende Verkehrsmittel, durch religiöses *Gemeinschaftsleben*, *Lectüre*, *Cultus*, deren Benutzung hierdurch zum ersten Male in unserm religiös-ethischen Zusammenhange zur Pflicht wird, ebenso wie schon bei der *Entstehung* des Glaubens die Vertiefung in die geschichtlichen bisherigen Ergebnisse. In beiden Fällen ist die Vertiefung in Persönlichkeit, Leben und Lehre der unsern Glauben am vollsten befriedigenden *geschichtlichen Offenbarungsträger* das Förderlichste. Von hier aus entsteht dem christlichen Bewusstsein für die Auffassung des erstarktesten, beseligendsten und die ganze Tiefe der Persönlichkeit erfüllenden Glaubenslebens die Vorstellungsform einer innern *Lebensgemeinschaft* bis zur *Wesenseinheit* mit Christus („So lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir").

298. Es ist hier zu fragen, ob nicht auch die darstellende, wiederherstellende, rettende und *verbreitende*, also *predigende* und *missionirende* Glaubensthat an *Anderen* hierher gehören. Doch ist leicht zu sehen, dass es hierzu einer Ueberleitung bedarf, die wir an diesem Orte noch nicht besitzen. Der *Glaube*, um dessen Erzeugung es sich hier handelt, tritt noch nicht auf als ein herzustellendes *äusseres* oder *universelles Object*, das für unser über den eignen Bedarf hinausgehendes Wollen und Handeln zur verpflichtenden Aufgabe würde. Hierzu kann es erst kommen, wenn der errungene Heilsbesitz im *Innern*, also im *eignen* Innern, sich in den Formen des Heils*glaubens* und Heils*gefühls* als unzureichend erweisen wird, indem der Trieb des religiösen Innern, die Grundlage aller Religion, der doch nur *in mir selbst* erlebt werden kann, nach der Erringung seiner *innern* Ziele die Entdeckung macht, dass ihm nur zu genügen ist im *göttlichen Universalwillen des Heils*,

Digitized by Google

in der Theilnahme an der göttlichen *Liebe zur Welt*, und hiermit tritt er in die Phase des *praktisch-ethischen* Radius ein.

299. Zuvor aber gilt es, den *zweiten innerlichen* Radius zu erschöpfen, d. h. das religiöse Thun in der Richtung auf Herstellung, Wiederherstellung, Verstärkung, Darstellung des religiösen *Heilsgefühls* im eignen Innern, des *Heilsgenusses*, zu verfolgen. Schon die lebendige Erneuerung, ja auch die erste Erzeugung des *Heilsglaubens* muss, nach der centralen Verschlingung aller Radien im religiösen Dasein, in dieses andre Gebiet überspielen. Denn erst in reiner Wissenschaft wäre jede vollere ästhetische Form und jede Gefühlsmotivirung abgestreift, doch Gefühlsgenuss und Heilsgenuss ist auch im *Besitze* der Heilswahrheit, wie *jeder* Wahrheit; noch mehr sind die wiederherstellenden und erneuernden Glaubensthaten (297) mit der Erzeugung der ganzen Fülle des Heilsgefühls verknüpft und werden deshalb auch zu volleren *ästhetischen* Formen greifen, wie das sie tragende Gebet sogleich wieder zum Lob- und Dank- und hilfeflehenden Gebet wird (291). Aber darüber hinausgehend noch erzeugt das specifisch *ästhetisch-religiöse Handeln* ein eignes Leben in der *Gefühls-* und *Anschauungs-* oder *Phantasie*-Region. —

300. Wie sich die Glaubensethik des in unserm *theoretischen* Theile, unserm *zweiten* Hauptabschnitte der Religionsphilosophie, ermittelten Inhalts bemächtigte, so bemächtigt sich die Ethik religiöser Gefühlsherstellung des Inhalts unseres *dritten* Hauptabschnittes, des *ästhetischen*, also der religiösen *Symbolik*, und wie jene in *Wissenschaft*, so geht diese in *Kunst* über, aber in eine vom religiösen Centraltriebe gebetsartig getragene Kunst und gebetsartig genossene Kunst.

301. Die innere That, durch die sich der Glaube auf sich selbst besinnt, sich neue Stärke giebt, gegenüber niederdrückenden oder ablenkenden Einflüssen, ist schwer zu trennen von der Erhebung zu neuer innerer *Freudigkeit*, und doch handelt es sich dort um Beförderung eines Wahrheitsinhaltes, hier um Erzeugung oder Erneuerung eines realen Lebenszustandes, in welchem das Missgefühl gegenwärtiger und fernerer Trennung vom Quelle höchsten Lebens, also das Missgefühl des gegenwärtigen oder drohenden Unheils, in das entgegengesetzte Gefühl umgewandelt ist. Es handelt sich also hier um wiederherstellende innere Thaten, die mit ursprünglich neu herstellenden Thaten der gleichen Richtung zusammen zu behandeln sind, um Erzeugung der *Heilsfreude*, des *Heilsgenusses*. So wichtig dafür nun der Heilsglaube selbst ist, so wenig reicht er doch zu. Wäre es so, wie die selbstisch-utilistische Auffassung der Religion behauptet, wäre das Heilsstreben wirklich nur ein Trachten nach eignem höchstem Genusse, so wie er vom Ich in seiner gegebenen Beschaffenheit verstanden wird, dann würde freilich der feste und möglichst dem Wissen genäherte Glaube an gewisse Mittel, diesen höchsten Genuss zu erreichen, ohne Weiteres Vorgefühl und später gegenwärtiges Gefühl dieses Genusses erzeugen. Aber man beachte, dass auch dann jener selbstische *Trieb* vorausgesetzt ist, der Trieb des Genusses in sinnlicher oder geselliger Richtung, der Selbstbehauptung, oder des Strebens nach andern Gütern, wonach erst die Berechnung der Mittel sich richtet. Die Gewissheit, Speise zu finden, setzt voraus, dass man hungert, wenn aus ihr ein besonderes Freudegefühl entspringen soll. Auch ohne als Hunger peinlich zu werden, und immer ehe es dazu kommt, ist der *Trieb* nach Ernährung schon

Digitized by Google

selbst *Lust*, Freude *auf* die Stillung, was gar nicht möglich wäre, wenn nicht schon der Trieb eine normale Kraftregung des Lebens wäre, die sich in sich selbst befriedigt und nur dadurch in ihr Gegentheil umschlägt, dass sie, wie beim Hunger, keine normale Fortsetzung auf die volle Befriedigung hin findet. Diese *Anfangslust* kann nun auch verstärkt werden, in normaler Weiterführung des mit ihr begonnenen Wegs, durch eine *Erfüllung der Phantasie*, also des productiv vorausnehmenden Denkens und Vorstellens, woran sich eben dann, wenn ein Trieb zu Grunde liegt, der diese Phantasien hervortreibt, zugleich ein vorausnehmendes *Fühlen* der Endbefriedigung knüpft. Dabei ist gar nicht gefordert, dass schon Glaube oder gar Wissen der Erreichbarkeit mitwirkt, vielmehr ist umgekehrt ebenso sehr die phantasievolle und genossene Vorausnahme *Quelle* des Glaubens — der Mensch glaubt, was er wünscht —, wie allerdings der bewahrheitete Glaube *Verstärkung* jener Lust bringt. Hierdurch ist klar, dass sich hier ein neuer Zweig der Auswirkung des Heilstriebes aufthut, *Phantasie erfüllend* und *Gefühl steigernd*, nur ungefähr „ästhetisch" genannt, und da der Heilstrieb für die menschliche gegenwärtige Lage auch bei vollstem hier möglichen Besitze des heilbringenden Gotteskeims doch immer wesentlich ein Quell des Zukünftigen bleibt, seine Lust wesentlich die *auf* Etwas, seine phantasievolle Nährung *vorausgenommene* Lust bedeutet, so dürfen wir diesen Zweig den der *Hoffnung* nennen, wie der erste der des Glaubens war.

302. Der Heilstrieb nun ist keineswegs nur ein nach höchster Steigerung und Unendlichkeit lechzender Genusstrieb des Ich. Bei einer solchen Auffassung bliebe der Begriff des Genusses ganz ungeklärt, als wäre es selbstverständlich, was jedes Ich darunter verstehen müsste. Dagegen ist bekanntlich der Geschmack sehr verschieden: eine *sinnliche* Triebrichtung, die sich im *sinnlichen* Genusse befriedigt, denkt z. B. gar nicht auf Selbsterhaltung, Selbstbehauptung, auch nicht auf Besitz, Liebe, Macht, gesellschaftliches Ansehen, geschweige auf Wahrheitserkenntniss, Schönheitsanschauung u. dgl., soweit nicht in allem dem blosse Mittel liegen für den einzigen hier gewollten Zweck der jedesmal *augenblicklichen*, *vereinzelten*, aber *im Momente intensivsten* Lusterregung durch Auswirkung einer vereinzelten organischen Lebensanlage, — worauf, wenn *nur* die sinnliche Triebrichtung waltet, ihretwegen immerhin Tod, Unehre, Geistesnacht, jede Herabdrückung sonstigen Menschenwerths, folgen möchte. Mit „Genusstrieb" also ist gar Nichts gesagt, es kommt Alles darauf an, *worin* ein Trieb seine Befriedigung findet, also *worauf* er geht; eben *darin* erzeugt sich dann auch jedesmal der Genuss, das Befriedigungsgefühl, das eben nirgends etwas Anderes ist als die gefühlte Auswirkung des jedesmaligen Triebs in seiner eigenen Zielrichtung. Das Eigne des *Heilstriebs* aber ist der von dem uns durchwohnenden Gotte uns abgenöthigte Drang nach *göttlichem* Leben, das zunächst nur eine dunkle Ahnung uns einflösst, in dieser seiner ersten Keimung in uns, von seinem andersartigen, höheren, *unbedingt* werthvollen Gehalte entgegen dem Zielinhalte der *weltlichen*, *selbstischen* und *sinnlichen* Triebe, und *hierdurch* erst entsteht uns eine *Unbefriedigung* an diesen letzteren Inhalten, weit entfernt, dass eine *innerhalb* dieser niederen Sphären für uns zurückgebliebene Unzufriedenheit, also etwa ein Zuwenig von sinnlicher Freude oder von Geld, Gut und Ehre, uns zur *Religion* treiben könnte, um nun durch die Götter *mehr*

Digitized by Google

sinnliche Freude, Geld, Gut und Ehre zu gewinnen. So nimmt sichs nach den utilistischen Begriffsbestimmungen der Religion aus, die namentlich in jüngerer Zeit mehrfach durch mangelhafte Unterscheidung des *historischen* Religionsbegriffs, wie er aus unreiner Wirklichkeit sich ergiebt, vom *idealen*, von der Religion, wie sie sein *soll*, entstanden ist.

303. Das Gefühl, das mit jener Unbefriedigung am Sinnlichen und Weltlichen als erstes positives Religionsgefühl entsteht, ist *Sehnsucht* nach dem ewig in sich selbst Werthvollen, Unbedingten, und dem Leben in ihm. Liegt es im Wesen des religiösen Triebes, sich in diesem Gefühle zunächst festzusetzen, um den Schwerpunct des Lebens in diese Region zu verlegen, so müssen concretere Gehalte, die das göttliche Leben selbst darstellen, an die Stelle der leeren, unbestimmten Sehnsucht treten und das Gefühl derselben mit dem einer *positiven Liebe* zu dem concret angeschauten höheren Gehalte verbinden. So wird aus dem Triebe ein inneres *darstellendes Handeln* entstehen, das dem Gottesleben die anschaulichsten, deshalb wirksamsten, gefühlerregendsten Formen in der Phantasie zu geben sucht, wie sie in unsrem dritten Abschnitte gezeichnet sind, und dann auch die Lebendigkeit des Triebs selbst und der aus ihm entstehenden, jetzt verstärkten und concretisirten Gefühle in entsprechend concrete Formen kleidet. Dass sich hier der Weg fortsetzt, der unter den allgemeinen *Gebetsformen* namentlich durch das Gebet des *Lobpreises* eingeschlagen war, ist deutlich. Auch im unkünstlerischen Menschen, in einfachster Naturwüchsigkeit des psychischen Geschehens, ist der Process der concreten Veranschaulichung des göttlichen Lebens, zunächst als concentrirt in Gott selbst, ein *bildnerischer* Process, der den zeichnenden und plastischen Künsten vorarbeitet; der Process der sich concretisirenden und im Innern productiv aussprechenden Triebgefühle aber nimmt Sprach- und Tonformen an, ist also schon im schlichtesten Keime *Poesie* und *Musik*. Die auf gleichen Wegen endlich entstehende phantasievolle Anschauung des gefühlten Ideals des *gottmenschlichen Lebens in seiner Totalität* wird nothwendig *dramatisch* und zieht poetisch-musikalische, wie bildnerische Elemente in sich herein.

304. In der zuletzt erwähnten Gesammtanschauung des Lebens mit und aus Gott ist die Seele völlig den Banden des Sinnlichen und Weltlichen entflohen, entsprechend ihrer ersten Sehnsucht, und anticipirt ein höheres Leben vorschauend und vorgeniessend, das sie doch nicht in Wirklichkeit lebt. Vielmehr harren ihrer Pflichten der weltlichen Gemeinschaft, des sinnlichen Gütererwerbs, damit verbundenes Leid und Freud, Begehren, Geniessen, Lieben und Hassen. Jenes höhere Leben wird dadurch zu einer *gehofften Seligkeit*, die der auf dem vorher gezeichneten Wege des religiösen Thuns entstandene Glaube ergreift und sichert. Das Verhältniss des Gegensatzes zwischen zwei Welten, das gerade durch die phantasievolle Concretheit verstärkt zur Empfindung kommt, muss zunächst als *Bruch mit jener, Flucht zu dieser Welt* zum Gefühle kommen, was aber nur so lange berechtigt bleibt, als noch ein *principielles Wollen* des Sinnlichen und Weltlichen als solchen nicht überwunden ist. Auch dieser Gegensatz wird in der Phantasie concretisirt und sein Gefühl verstärkt, wobei der Bruch naturgemäss das Symbol des *Absterbens* und *Aufsteigens* annimmt. Aber das Ziel ist ein positives, reiches, ausgestaltetes Heilsleben in Gott, das Gottesreich, in welches jener princi-

Digitized by Google

pielle Bruch uns einverleiben soll, und das Gottesreich ist nach dem vollendeten Glauben, den wir hier bei Zeichnung des Religionsideals voraussetzen müssen, nicht nur entgegengesetzt dem weltlich-sinnlichen Gemeinschafts- und Selbstleben, sondern schliesst alle Güterstufen in sich ein, nur die principielle Versteifung auf das Niedere entgegen dem Höheren und die Schwächung des letzteren durch das erstere verwerfend. So endet dieser ganze dramatische Process der Heilsphantasie und ihres Genusses in der *Rückkehr* zu *gereinigter* Weltlichkeit, zu gewollter Einfügung des irdischen Pflicht- und Güterlebens in das gottgewollte Gesammtgut, Durchdringung mit Gottesliebe, Verschmelzung mit geistiger Idealität, Verwendung zu fortschreitender Höherentwickelung des Weltlebens zum göttlichen Endziele hin, wobei nur jeder auf die *niedern* Güter *als solche selbständig* gerichtete Triebwille dahintengelassen ist und bleibt. Wird endlich unausbleiblich hierbei auch dies dem vollendeten Glauben gemäss zu Gefühl gebracht, dass *Verirrung*, *Sünde* und *Kampf* durch diese innere *Wiedergeburt der Gesinnung*, durch diese *Neugeburt innersten Gottwollens*, für die Erinnerung ihren Stachel verlieren und für die Zukunft folgenlos werden, ja dass sie Durchgangspuncte waren, die den Werth des Sieges erhöhen sollten: so schliesst dieser innerlich angeschaute und in den Tiefen der Seele erlebte Heilsprocess mit voller *Versöhnung*. Erquickt, erfrischt, wie neugeboren im innersten Seinsquell, für weiteres Hineinwachsen in göttliches Leben gestärkt, kehrt die Seele ins Leben des Alltags zurück.

305. Welche Gestaltungen im Einzelnen durch productive Phantasie die so entstehende Innenwelt des idealen religiösen Trieblebens annehmen wird, soll und darf, das ist Gegenstand unseres dritten Abschnitts gewesen. Hier handelt es sich darum, die in diesen Formen mögliche und deshalb gebotene innere Erneuerung, Belebung, Verstärkung, beziehentlich Wiederherstellung der religiösen Triebkraft als religiöses *Thun* zu fordern, und es ist leicht zu sehen, dass solches Thun zusammenfällt mit dem, was die ideale Religion zu behalten hat von dem Gebiete des *Cultus*, beziehentlich an die Stelle zu setzen hat der historisch den Rahmen dieses Gebiets ausfüllenden Handlungen und Anschauungsmittel.

306. Die selbständige innere Verfolgung des gezeichneten Entstehungswegs einer cultischen Symbolik (303 f.) kann dem Einzelnen ebenso wenig überlassen bleiben, wie die selbständige Erarbeitung eines Glaubensinhalts (294), sobald wir einen Jeden unterschiedslos hierbei productiv denken. In beiden Fällen kommt zur höchsten Stärke des religiösen Triebs noch die höchste Stärke der Begabung hinzu, dort die theoretischen Folgerungen zu finden, hier die angemessenen Formen, die eben dadurch, dass sie angemessene sind, zugleich ästhetisch befriedigen, um so mehr aber ästhetisch befriedigen, als sie zugleich andre ästhetische Forderungen erfüllen. Denn die Aesthetik steht unter der Herrschaft und Norm des Lust- oder *Gefühls*ideals, und wenn dieses Ideal überhaupt nur in der entsprechenden, zielgemässen Auswirkung eines Triebes liegen kann, so wird es auch durch Alles vervollständigt und erhöht, was zu solcher Auswirkung gehört, und eben dies sind ästhetische Forderungen; zu diesen aber gehört in erster Reihe selbst jene Angemessenheit zum *Inhalte* des Triebs, also hier des *religiösen* Triebs, der aber, als Trieb zum vollendet Idealen überhaupt, ohnedies vom vollendet Schönen nicht abführen kann, sondern damit zusammentreffen muss, wie er

Digitized by Google

im Glauben mit der wissenschaftlichen Wahrheit zusammentreffen muss. Verlangen wir hiernach die *höchste religiös-ästhetische Kraft* zur Hervorbringung der Cultusformen, wie dort die höchste religiös-theoretische Kraft zu der des Glaubensinhalts, so hat der Einzelne auch hier vor Allem nachzufragen, was durch Hervortreten solcher höchster Kräfte in der Geschichte und durch die Erhöhung des Werths ihrer Producte durch geschichtliche Erfahrung und Summirung aller Verbesserungen und Bereicherungen in seiner Glaubensumgebung, ihren Cultuseinrichtungen, und dann auch in weiterem Umkreise vorhanden ist.

307. Dem *Zweifel* im Glaubensgebiete entspricht hier die *kritische Gegenempfindung* gegen überlieferte Cultusformen, und der Eigengestaltung der Ueberzeugungen dort die Reformation und Sondergestaltung hier, beziehentlich der Rückzug auf das entsprechende Innenleben. Die Cautelen und religiös-ethischen Forderungen an die Gewissenhaftigkeit sind dieselben hier, wie dort, brauchen hier deshalb nicht wiederholt zu werden, sondern sind von dort nur ins religiös-ästhetische Gebiet zu übersetzen (vgl. 295).

308. Soll die phantasievolle, gefühlte Anschauungswelt des religiösen Innern, die doch nur im *Innern* für das Subject Etwas ist, dennoch zu einem geschichtlichen Gute werden, das für Andre Gegenstand der Aneignung ist, so müssen Mittel vorhanden sein, durch welche *äussere* Producte dieser Richtung *innerlich* werden können: es sind Mittel der *Kunst*, welche das innere Bilden, Tönen und Sprechen (303) durch äussere darauf berechnete Producte zwingend beeinflussen. Der Cultus entsteht durch *religiöse Poesie*, *Musik* und *Bildnerei*, und gewinnt nur auf diesem Wege eine vom Einzelnen zu seiner Förderung verwendbare geschichtliche Gestalt. Um so mehr aber nähert er sich seinem Ideale, als er im Sinne dieser Künste den religiösen Gehalt zu vollendeterer Schönheit im vorhin erläuterten Sinne (306) verarbeitet, mithin auch diese Schönheit von den Verzerrungen reinigt, die sie sowohl durch die Erfüllung mit unreinem oder heilswidrigem Glaubensgehalte, als durch unangemessene, gefühlstörende Vermischung des theoretischen oder des ethisch-praktischen Radius mit diesem ästhetischen und durch Verletzung der besonderen ästhetischen Forderungen erleidet. Diese Unschönheit zeigt sich im Cultus durch Einflüsse der willkürlichen *Zeichensymbolik*, die sich nur an den ausdeutenden *Verstand* wendet, in Abbildung, Formelsprache und Ceremoniell, sowie durch *theoretischen* Inhalt in einer nackt theoretischen Form, der das blosse *Gedächtniss* aufruft, und durch *leeren Handlungsbrauch*, der nur ein *peinliches Befolgen* ohne jedes ächte und lebendige Religionsgefühl erzeugt.

309. Diese Störungen des ächten Cultusgefühls sind in den historischen Religionen fast immer Ueberreste niedrigerer, noch zu überwindender, oder schon überwundener Glaubensinhalte. Besonders lebt in diesen Resten die den Cultuszweck verschiebende Vorstellung fort, als sei dem Gotte irgend ein besonderer *Dienst* zu thun, der in etwas Anderem bestünde als darin, dass man das göttliche Leben in Gottesgemeinschaft an sich selbst und durch sich selbst verwirklicht und so der Gottheit — so zu reden — ihren einzigsten Wunsch erfüllt, den der Heilsgemeinschaft mit den Geschöpfen ihres Liebewillens. Die Vorstellung jenes besonderen Dienstes hat ihre letzte Wurzel im *Opfern*, im Darbringen von Geschenken, in Verzichtleistungen auf Genuss, Ueber-

Digitized by Google

nahme von Entbehrungen, Leiden, Qualen, bis zur Tödtung des uns Liebsten, zu dem Zwecke, um die Gottheit zu gewinnen, zu beschwichtigen, zu belohnen, zu bestechen, ihrem Neide vorzubeugen, ihren Zorn zu versöhnen. Hier ist im Cultus keine *innere Erbauung des Heilslebens* gemeint, sondern eine *praktische That* vermeintlichen äusseren Werths. Die sich veredelnden Religionen mit solchem historischen Hintergrunde wenden den bestehengelassenen Brauch allmählich zum Besseren, indem sie ihn als Mittel für den innern Heilszweck verwerthen: das Opfer erzieht zur *selbstlosen Gesinnung*, deren höchste Heiligkeit sich in der höchsten Preisgebung äusserer Lebensgüter zeigt, der *Opferer* wird *selbst vergöttlicht*, er fühlt die Gottheit in diesem Gesinnungswandel, in dieser Heiligung, in sein eignes Inneres einziehen. So wird das Opfer endlich in *symbolische Handlungen* aufgelöst, die den ursprünglichen Zweck gar nicht mehr sehen lassen, es wird zum *Sacrament*, in diesem zu einem sinnlichen Ausdrucke des *menschlichen Gottwerdens*, d. i. des verstärkten innern Heilslebens, der auf dem Wege zum vollendet religiös-Aesthetischen liegt. So lange aber noch äusserliches, dem Zwecke unangemessenes, gegen ihn sogar empfindlich contrastirendes Thun und blosse Zeichensymbolik, theoretische Formel und leere Ceremonie dabei mitgeschleppt werden, ist dieser Weg der Reinigung und Vollendung noch nicht beendet, und es kann Zurückziehung und Reformstreben am Platze sein. Ein gewisses Uebergangsstadium ist auch in dem Worte des Confucius angedeutet, zu dem Schüler, der das geopferte Schaf bedauerte; „Du liebst das Schaf, ich liebe die Feierlichkeit", wenn wir hier das religiös-ästhetische Gefühl der Feierlichkeit hinzuempfinden, während freilich Confucius nur vom „Brauch" (Plath; *Pauthier: cérémonie* — Lün-Yü 3, 17) zu sprechen scheint. Aber dies genügt nicht, um das aus schlechter Religion erwachsene Alte behalten zu können. Fehlt der Glaube an den Zweck, so wird Grausamkeit, Verschwendung, Blut und Gestank des verbrannten Fettes beim Thieropfer völlig unerträglich für ein tieferes religiöses Gefühl. Es fehlt nicht an Parallelen aus dem Umkreise des Christenthums. Auch der widrige Eindruck der sich auf den Gesichtern malenden stumpfsinnig-ängstlichen *Superstition* verleidet den Cultusbrauch und heischt Verbesserungen im Sinne wahren inneren Heilslebens.

310. Wie der Glaube einer vollendeten Wissenschaft zustrebt und die Wissenschaft nur da vollendet ist, wo ihr gesammter Inhalt bis in alle Einzelheiten hinab direct oder indirect durch die höchste Seinsursache, die zugleich höchster religiöser Glaubensinhalt ist, sein Licht empfängt (296), so geht die religiöse Gefühlstendenz in die recht verstandene und in voller Tiefe gefasste *ästhetische* Tendenz in ihrer vollen, allumfassenden Allgemeinheit über, im Schaffen wie im Geniessen, und auch hier ist umgekehrt die vollendete Schönheit nur in Gott (Winckelmann) und aus Gott, eine gottdurchdrungene Welt, Natur, Geschichte, Seelenleben, Phantasie und Kunst bis in die kleinsten Einzelheiten hinein und in manchfaltigster Anpassung, wie die *Aesthetik* näher zu zeigen hat. Sogar der vollendete *Humor* geht nur aus gottdurchdrungener Gesinnung und gottversöhntem Herzen hervor, und wie Unzählige haben es schon im seligen Genusse der *Naturschönheit*, unter dem Himmelsblau, in milder Sonne, unter rauschenden Wipfeln, auf Bergeshöhe empfunden, bis zur auferbauendsten Andacht, dass ihr Gefühl aus erlebter Gottesnähe, aus

Digitized by Google

religiöser Erhebung entsprang, zu deren Gewande, Träger, Sprache, Symbol die Erscheinung der Natur und ihr sinnliches Nachempfinden geworden war. Das Gleiche gilt, ja erhöht und directer, von den Wirkungen tieferer, ernsterer Kunst, doch auch von ihren kleinen Reflexen, wo sie die Forderungen der Schönheit in ihrer Weise und in der Enge ihres Gebiets voll erfüllen. So mündet auch hier das religiöse Centralleben peripherisch in den entsprechenden Radius aus.

311. Noch aber ist die Auswirkung dieses Radius, auch im central religiösen Sinne, unvollendet, wenn sie sich nur im einsamen Innern des seine Heilsseligkeit pflegenden Gläubigen vollzieht. Es ist hier eine Abweichung von der Parallele des theoretischen Radius durch die Sache gefordert. Die *Wahrheit* meines Heilsglaubens kann ich, soweit sie überhaupt erreichbar ist, bei genügender Begabung durch innere That und literarisches Studium zur höchsten Festigkeit steigern, die an sich durch Theilnahme Anderer Nichts gewinnen kann. Nur thatsächliche menschliche Verhältnisse sind es, die *Lern*bedürftigkeit der neu Heranwachsenden, die niederen Gegenmächte, die Schwäche menschlicher Erkenntnisskraft, wodurch *menschlich* die Gemeinschaft und das gegenseitige Befruchten und Bestärken auch in dieser Richtung unentbehrlich wird. Anders in der Cultusrichtung. Hier liegt es in der *Sache*, nämlich im *Ideal religiöser Gefühlsbefriedigung selbst*, dass die Vereinsamung einen Mangel festhält und nicht zum Höchsten kommen lässt. Denn das vollendete Heilsleben selbst, dessen Triebkeim der religiöse Keim ist, welcher Triebkeim wieder durch das Gelingen seines Trachtens das religiöse Lustgefühl begründet, ist *Gemeinschaftsleben* (298), nicht nur mit Gott, sondern in und aus Gott mit der Allheit der als Stätten seines Lebens gewollten und zu seinem Reiche verbundenen Wesen. Der höchste Heilszustand ist diese *Gottes-* und *Allliebe*, *Gottes-* und *Allgemeinschaft*, die sich als göttliches Willensziel aus Gottes Wesen ergiebt. Niemand kann deshalb im vollen Heilstriebe leben, den dieser Trieb nicht zur Gemeinschaft drängte mit Allen, die mit ihm Gott suchen, und zum Liebesaustausche der gewonnenen Heilsgüter, und so wird auch die *Religionsgemeinschaft* zur Trägerin und selbst zum *Gegenstande* der cultischen Gefühlserregung. Um so mehr, als auch hier die menschliche Schwäche, wie beim Glauben, der Forthilfe durch Andre, durch Begabtere, durch berufsmässig Ausgebildete, durch die Macht des Gemeinsamen bedarf. Darum wird die gleiche Anforderung in Bezug auf Glaubenshilfe sich der gleichen Stätten und Anlässe bedienen, und bei grösserer Anerkennung des Werthes religiöser *Wahrheitsüberzeugung*, ohne die das religiöse Gefühl Beziehung, Sicherheit und Kraft verliert, wird die *Mittelstellung der Predigt im Cultus* als das allein Richtige hervortreten. Scheidet sich auf diese Weise ein zum Lehrhaften gewendeter Theil des Cultus auf der einen Seite von einem zur ethischen Praxis vorwärtsdrängenden auf der andern Seite, so dürfen wir sagen: in der *Festfeier* liegt die eigentlich *ästhetische Cultusmitte*. Keines dieser Elemente darf fehlen. Wie aber Alles dies im Einzelnen einzurichten sei, soll nicht nur hier in unsrem allgemeinen Umrisse uns nicht beschäftigen, sondern es lässt sich auch aus rein *religiösem* und *religionsphilosophischem* Gesichtspuncte nicht besprechen, weil dabei die vorhandenen Mittel und jedesmal gegebene geschichtliche, psychologische und Culturzustände mitsprechen, die an sich mit dem Religionsideal und überhaupt

Digitized by Google

mit Religion Nichts zu thun haben. Solche Dinge gehören in die *praktische Philosophie* oder *specielle Ethik*, die vom Seinsollenden handelt für das Wollen, und zuletzt in die Frage ausläuft, was Jeder in diesem Augenblicke unter gegebenen Verhältnissen zu thun und zu lassen hat; diese Ethik hat auch ein Capitel von der *Kirchenpraxis*.

312. Dadurch, dass die höchste religiöse Gefühlsbefriedigung nur im Gemeinschaftsleben des Gottesreichs denkbar ist, erweist sich zugleich die Gefühlstendenz überhaupt als ein blosses Stück des Ganzen und drängt auch vom höchsten Gipfel ihres Gelingens weg zu immer neuer *Willensentfaltung, Realisirungsthat* in der Richtung auf das immer neu zu schaffende, zu bereichernde, zu erweiternde Gottesreich; so gelangen wir in den specifisch *ethisch-praktischen* Radius der religiösen Ethik (vgl. 298). —

313. Sollte es aber ausser dem Erringen, Festhalten, Wiederherstellen des Glaubens und der Heilsseligkeit in Hoffnung noch besondere religiöse Thaten geben, die den sittlichen *Willen* noch auf andre Weise ins Thun nach Aussen riefen, als es die sittlichen Forderungen rein als solche thun? Nun ist ja freilich auch das Glaubens- und Cultusleben *sittlich* gefordert, und überhaupt gehört die Religion zum unbedingt Seinsollenden, zum Guten, insofern unter die Ethik im allgemeinsten Sinne dieser Wissenschaft (6 f.) Dies hat uns nicht abgehalten, jene Gebiete innerhalb der für sich besonders dargestellten Religionsphilosophie für einen besonderen, religiös-ethischen Theil in Anspruch zu nehmen. Sie umgrenzen das unter Voraussetzung der ethischen Berechtigung des Religionsideals zur Herstellung desselben für den, der es erstrebt, geforderte Thun. Das aber fragt sich hier eben, ob solches Thun nicht abgeschlossen ist mit dem Glaubens- und Cultusleben. Wir haben allerdings wiederholt darauf hingewiesen, dass das *Thun für Andre*, für *Realisationen ausserhalb des im eignen Innern besessenen Heilslebens*, selbst zur Integration dieses eignen innern Heilslebens gehört, indem dieses nicht wahrhaft dasein kann, ohne seinen vollen Gehalt erst in der *schöpferisch hinausstrebenden Gottesliebe* erreicht zu sehen, da Gott, dessen Gemeinschaft das Heil ist, eben diese Liebe ist. Und so schlösse sich denn die religiöse Ethik in der That über die *Glaubens-* und *Hoffens*richtung (301) hinaus in einer *Liebe* ab, der grössten unter diesen drei, der göttlichsten, universellsten, die, von ihren weiteren ethischen Forderungen absehend hier zu verfolgen wäre nur in der Richtung auf die *Herstellung, Erhaltung, Wiederherstellung des Religionslebens* in Anderen durch *innerlich* und *äusserlich missionirendes Handeln*, im weitesten Sinne dieses Worts.

314. Soweit sich hieraus die allgemeine Forderung ergiebt, zu diesem Zwecke ebenfalls, wie zu den anderen der Religion, *Gemeinschaft* zu bilden, aufzusuchen, zu pflegen, und in aller Weisheit, Freundlichkeit und Duldung die Förderung Aller im Heil zu versuchen, so weit stehen wir gewiss damit hier auf dem rechten Boden. Aber es ist gleichfalls schon bemerkt, wie alle solche praktische Forderungen aus dem specifischen Umkreise des zu behandelnden Ideals hinausdrängen (311), weil sie Gesichtspuncte heranzuziehen nöthigen, die sich aus dem Wesen dieses Ideals nicht ergeben, sondern aus der besondern Aufgabe der *speciellen Ethik* oder *praktischen Philosophie* heraus aufgenöthigt werden. Es bleibt uns hier demnach nur dies hinzuzufügen übrig, dass auch hier, wie bei Glaube und Cultus, das religiöse Centrum in

Digitized by Google

einen besonderen Radius ausläuft und übergeht, den *praktisch-ethischen*, und dass auch hier nicht nur die *religiöse*, d. h. auf Herstellung der Religion in der Welt gerichtete *Praxis* in diesen Radius fällt, wie früher der religiöse Radius des Theoretischen und Aesthetischen nicht bloss die *Theologie* und die *kirchliche Kunst* enthalten sollte, sondern *alle Wissenschaft* und *alles Schönheitsleben* in sich zur Einheit, zu Einem grossen Gottesreiche, zusammenzubinden bestimmt war. So enthält denn auch der ethische Radius der Religion *alles ethische Thun, alles Gebotene* und *alles Erlaubte, alle Pflicht* und *alle Lust*, die überhaupt sein darf, in sich; denn Alles, was sein soll und was sein darf, ist enthalten in der gottgewollten Lebensentfaltung seines Reichs, gleichsam seines eignen Leibes, und demnach durch die volle Lebensgemeinschaft mit Gott, die das Heil ist, mitgesetzt. Die Verbindung ist verwirklicht durch die Wurzel alles religiösen Thuns in religiöser *Gesinnung*, die ihre Darstellungsform im *Gebete* hat oder besser in der *Gebetsstimmung*, die an keinerlei äusserliche Form gebunden ist (287—291). Alles ethisch Geforderte und Erlaubte wird sich als inbegriffen im religiösen Leben dadurch bezeugen, dass es die innerliche Gewissheit und Freude der Gemeinschaft mit Gott nicht unterbricht.

315. Dadurch wird es zu einem Hauptsatze unserer religiösen Ethik in polemischer Richtung: ebenso religiös wie ethisch verwerflich ist die Aussonderung einer besonderen, etwa für höher gehaltenen, Sphäre *religiöser Handlungen*, die nicht schon aus dem Sittlichen hervorgingen, oder die Forderung eines specifisch *religiösen Formenkleides* für das Sittliche, wodurch dieses noch den besonderen Werth oder Zauber des Religiösen empfinge. Gottgewolltes, sittliches, gutes Handeln und Leben, dies ist Alles derselbe Begriff, und am göttlichen Leben theilnehmen heisst im Heile leben oder das Religionsideal besitzen. Wir haben abgelehnt, hier davon zu sprechen, was etwa unter Umständen für die besonderen menschlichen Entwickelungsstufen von specifischen Religionsapparaten anzuwenden gut sein mag als *Erziehung* und *Vorbereitung* zum Besseren, Tieferen, Eigentlichen. Doch sei es gesagt, dass *jede Veräusserlichung* und *Formalisirung* des religiösen Lebens und besonders in seiner Verknüpfung mit sittlichen Handlungen oder sittlich gewährten Freuden, die Gefahr des Wahns mit sich bringt, die *formelle Uebung* (παρατήρησις Lk. 17, 20) *sei selbst die Religion*, das sittliche Leben aber sei von der Religion freigegeben, gottesleer, nur zugelassen, und deshalb wenig ernst zu nehmen, vielleicht sei gar nicht zu unterscheiden zwischen Sittlichem und Unsittlichem, Rechtem und Unrechtem, Gutem und Bösem, ausser soweit drohende Gesetzgebungen vorliegen. Auf alle Fälle weiss das ideale religiöse Leben Nichts davon, dass es in und bei Gott etwas Besseres geben könnte als das Gute. Aus der Verkennung dieser Wahrheit fliesst die geschichtlich und gegenwärtig noch überaus reichhaltige *Ethik des Religionswahns*, zu der wir auch Vieles rechnen, was Manchem sehr heilig vorkommt. Aus solchem Wahne entspringt alles sogenannte *heilige Leben* im Gegensatze zum *Weltleben*, ja der noch spukende Begriff „Welt" und „weltlich" im specifisch religiösen Sinne hat hier seinen ganzen Ursprung. *Gott will die Welt*, in der Welt läuft Gottes Willensdrang in sein Endziel ein, in dem Weltschaffen, Weltleiten, Weltdurchdringen besteht seine Liebe. Weltflucht, Weltverlassen, Abtödtung u. dgl. ist entweder nur erzieherischer Durchgangs-

Digitized by Google

punct als Gegenschlag gegen eine übergewaltige Sündhaftigkeit des Begehrens und entspricht deshalb *niedersten* Stufen der sittlichen Entwickelung am besten, — oder sie ist *Pessimismus, Buddhismus*, das extremste Widerspiel gegen die christliche Religion der schöpferischen Liebe und gegen die vollendete Religion, das *innerhalb* der Religion möglich ist. Derselben Wahnrichtung gehört an das *Fliehen der Lust, der Freude, des Genusses*, was nicht nur im *Pietismus*, sondern auch im *rationalen Moralismus* vorkommt und überall, wo aller Schwerpunct, sehr männlich empfunden, in die reine *Thätigkeit* gelegt wird, ohne dass bemerkt würde, wie durch Uebersehen des dabei erregten befriedigenden Gefühlszustandes dieses ethische Thätigkeitsleben ganz gleichwerthig wird jeder Art von starken Bewegungen der Muskeln oder auch von blossen Atomwirbeln todter Körper. Endlich sei noch hervorgehoben, wie in derselben Richtung es liegt, *besondere* sittliche Sphären gleichsam für die Religion als wesentlich *religiöse* zu confisciren. Ganz unverständlich aus der Sache, nur historisch erklärbar, ist dies in Bezug auf *Armenpraxis* und *Krankenpflege*. Als ob erst Jemand acutes Leiden an sich tragen müsste, um zum Gegenstand göttlichen Liebewillens und religiös-sittlicher Pflichten zu werden! Als ob nicht die Berufsarbeit des Regenten, des Beamten, des Forschers, Dichters und jedes Arbeiters eine Pflichterfüllung wäre, ganz im Strome göttlicher weltschaffender Liebe gelegen! Und wenn die ethische Pflichthandlung und selbst das sittliche Geniessen sich nach Innen erst dadurch vollendet, dass sie an *religiöser Gesinnung*, am *Gottesfrieden* hängen und im *Gewissen als gottgewollt bezeugt sind*, soll dies etwa in irgend einer hervorragenderen Weise vom Krankenpflegen und vom Armenwesen gelten, im Unterschiede von aller andern menschlichen Pflichtübung und Lebensausfüllung? Und vom Arzte auch nicht in der Krankenpflege, sondern nur von der Diakonissin soll es gelten. Doch ist allgemein menschliche Erfahrung, wie gerade die innigste und tiefste Empfindung oft alles *Formelhafte, fertig von Aussen Gebrachte* ablehnt, ja widerwillig abstösst, wie wohlthuend dagegen namentlich dem Kranken, dem nervös Erschöpften und dem von allem Unächten nun Unberührbaren der *schlichte Liebesausdruck* eines Blicks oder eines formlos-warmen, ernsten Beruhigungswortes eines geliebten Angehörigen ist. Ueber die Verlegung der Religion ins Formelhafte haben wir schon gesprochen, und es wäre danach freilich keine Correctur der eben getadelten Ausscheidung gewisser sittlicher Gebiete, wenn man nun das *ganze* sittliche Leben dadurch religiös zu machen gedächte, dass man es mit Formelhaftem und mit Ceremoniell durchsetzte. Der Seher der heiligen Stadt der Vollendung „sah keinen Tempel darin, denn Gott der Herr, der Allbeherrscher, ist ihr Tempel und das Lamm“ (Offb. Joh. 21, 22).

316. Religion ist *Gottinnigkeit, Leben in Gott und aus Gott*, und eben dadurch wird sie zum Wollen alles Idealen in seiner Einheit, des Guten, Wahren, Schönen; denn eben dieses alles in seiner Einheit ist Gottes eignes Leben und sein Willensziel, ist sein Lebensinhalt und der durch Gott mit uns herzustellende Weltinhalt. Jene drei Ideen sind abgeschliffen und trivialisirt worden durch ihre Losreissung aus ihrer wurzelhaften Einheit; sie müssen, jede auf ihrem selbständigen Wege, wieder als inbegriffen in dieser Einheit erkannt und in Gefühl und Leben zu dieser Einheit zurückgeleitet werden. Dann wird der Schein der Herabdrückung oder Entleerung der

Digitized by Google

Religion in dieser Auffassung schwinden, und man wird finden, dass dem specifischen Begriffe des *Heiligen* und den ihm entsprechenden Gefühlen noch Etwas anhaftet, was der vollergriffene *Heilsgehalt* von sich weist, ein Hintergrund von *Angst*, *Unversöhnung*, *Gesetzeswahn*, Verwechselung des göttlichen Willens mit irgend welcher geschichtlichen Macht, Bevorzugung zweideutiger Gefühlsschauer vor einer helläugigen, fröhlichen Gottesliebe und Lust zu allem Guten. Hieraus entspringen dann Trennungen, wo innige Vereinigung sein könnte, Hass und Verfolgung, wo freundlicher Austausch zwischen verschiedenen Gaben und Beiträgen zum Höchsten möglich wäre, Verdammung, wo Anerkennung des gleichen Gottesfunkens, ängstliche Sorge um das Heil der Lieben, wo Freude an ihrem wackeren Aufstreben und freundliche Hilfe am Platze wäre, und ein unwahrer Lebenszustand bis zum Aeussersten der Widerwärtigkeit, wo ein hoher Stand der Sitte Achtung, Duldung, Anerkennung, freundliche Gemeinschaft verlangt und doch im innersten Herzen Ausschliessung von der Gottesgemeinschaft verhängt werden muss, das kirchliche Leben aber durch zähes Festhalten am Abgestandenen und religiös nicht mehr Miterlebbaren Opfer der Anbequemung fordert, die nicht mehr ohne Seelenschaden von denen gebracht werden können, die sich nicht von der Gemeinschaft trennen und vom geschichtlichen Boden hinwegbegeben mögen.

Digitized by Google

Namenregister.

Aegyptische Priester 246.
Angelus Silesius 246.
Anselm von Canterbury 103, 260, 261.
Aristoteles 77, 119, 120, 121, 259, 268, 274, 280, 293, 308.
Augustin 152, 188, 269.

v. Baader 44, 50—52, 63, 66, 270 f.
Bach, Sebastian 356.
Baco, Franz 46, 96.
Bender 130, 140—148, 173.
Berkeley 82, 83, 84.
Biedermann 62, 66, 67—74, 79, 110, 111, 112, 129, 156, 158, 173, 175, 177.
Böhme, Jakob 50, 60, 355.
Bouterwek 46, 48.
Brahmanen 158, 246, 349.
Bruno, Giordano 281.
Buddha 145, 198.
Buddhisten 60, 144, 145, 158, 246, 349.

Cäsar, Julius 99.
Calderon 40.
Cartesius 251, 253 f., 261, 269.
Christus s. Jesus.
Clarke 256, 257, 269.
Confucius 198, 383.
Cudworth 256, 257, 261, 263, 264, 269.

Dante 363.
Descartes 251, 253 f., 261, 269.
Dorner, J. A. (der Vater) 107.
—, A. (der Sohn) 114, 133, 179.

Eckart 281.
Eleaten 79, 120, 157, 246, 260, 263.
Elwert 46.
Erdmann 51, 52.
Erigena 281.

Fechner 301, 308, 310.
Feuerbach 60, 61, 133.
Fichte, J. G. 8, 15—25, 26, 28, 29, 30, 33, 34, 36, 37, 43, 45, 46, 52, 57, 62, 72, 80, 88, 166, 171, 281.
Fries 45, 46.

Gnostiker 269.
Goethe 211, 226, 314, 316, 356, 362, 365, 375.
Gottschick 80.
Gregor von Nyssa 152, 269.
Grosse 355.

v. Hartmann 72, 150—164, 173, 208, 220, 270, 295.
Hase 46, 54, 177.
Hegel 18, 25—33, 34, 35, 46, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 108, 122, 172, 173, 174, 175, 244, 245, 246, 268, 269 f., 281, 294, 295, 304.
Heraklit 259.
Herbart 43, 291.
Herrmann 73, 127—129, 151, 164, 165.
Homer 185, 219.

Jacobi 46, 48, 289.
Jean Paul 350.
Jesus 58, 60, 112, 114, 118, 119, 125, 126, 127, 129, 137, 138, 139, 148, 149, 158, 192, 198, 200, 220, 336—339, 346, 365. Vgl. auch unten die Bibelstellen.
v. Ihering 97, 148 f.
Indische Philosophen 246.
Johannesevangelium 137.
Ionische Philosophen 248, 280.

Kaftan 73, 129—140, 164, 165.
Kamtschadalen 153.
Kant 3, 4, 6—10, 11, 15, 16, 17, 21, 25, 33, 36, 37, 45, 46, 52, 57, 58, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 98, 100, 104, 106, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 122, 126, 127, 129, 150, 151, 155, 160, 164, 165, 166, 171, 187, 246, 256, 257 f, 258, 263 f., 267, 269, 283, 289, 290, 291, 369.
Kleanthes 259, 260.
Köppen 246.
Krause, Albrecht 82, 84, 85, 98.
Krause, K. Chr. F. 46—50, 63, 113, 143, 251, 269.
Kutka 153.

Lange, F. A. 46, 77, 96, 98, 111, 116, 117, 123, 125, 129.
Laplace 100.
Leibnitz 252 f., 256, 261, 263, 268, 288, 296 f., 302 f., 318.
Leonhardi 48, 50.
Lessing 375.
Liebmann 79, 80, 89, 100, 101.
Liebner 93.

Digitized by Google

Lipsius 46, 62, 66, 70, 72, 73, 74—110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 130, 156, 158, 165, 172, 173, 175.
Lotze 79, 80, 89, 115, 116, 282, 294, 297, 310.
Ludwig II von Bayern 41.
Luther 56, 58, 115, 365, 373, 374.

Marheineke 28.
Melanchthon 185, 333—336.
Müller, Max 94.
Muhammed 198.
Mystiker 3, 246.

Neuplatoniker 4, 120, 121, 123, 152, 269, 276, 280.
Nicolaus Cusanus 281.
Nitzsch 46.

Parmenides 246, 260.
Pascal 57, 255.
Paulus. Vgl. unten die Bibelstellen.
Perty 310.
Pfleiderer 14, 51, 52, 62, 63—67, 70, 71, 72, 73, 108, 110, 111, 112, 115, 129, 138, 156, 173.
Philon 123.
Platon 42, 77, 119, 120, 121, 123, 124, 138, 176, 210, 217, 218, 259, 280, 282, 293, 295, 304, 308, 315.
Plutarch 123.
Pünjer 179.
Pythagoras 119, 120; Pythagoreer 259.

Rafael 355.
Rauwenhoff 150, 151, 164—173, 211.
Reid 164.
Reischle 131, 136.
Ritschl 46, 73, 98, 102, 106, 108, 110, 111—127, 129, 130, 134, 151, 164, 165, 173.
Rothe, R. 52—54, 55, 113, 156, 177.
Rückert, F. 226, 365.

Saadi 138.
Schelling 19, 34—44, 46, 47, 50, 59, 62, 63, 64, 93, 108, 122, 152, 153, 246, 258 f., 267, 269, 269 f., 270 f., 281, 289, 295, 300, 304—306.
Schenkel 55.
Schiller 163, 287 f., 365.
Schlegel, Frdr. 236.
Schleiermacher 8, 10—15, 25, 33, 45, 46, 48, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 63, 71, 72, 73, 91, 108, 113, 122, 173, 235, 269 f., 281, 295.
Schnorr 355.
Scholastiker 121.
Schopenhauer 19, 60, 61, 63, 270.
Schwarz, Karl 46, 54—56, 109, 156, 177.
Schweizer 62, 72, 109, 113.
Sokrates 138.
Sophokles 40.
Spinoza 120, 121, 261—264, 265, 268, 269, 281.
Stahl 270.
Steffens 52.
Stoiker 167, 259.
Strauss 315.

Tartaren 203.
Teichmüller 176—179.
Theremin 113.
Trendelenburg 80.

Vatke 173—176.

Wagner, Rich. 41, 350.
Weisse, Chn. Hm. 56—61, 63, 64, 73, 93, 113, 126, 270 f., 281, 289, 291, 293, 294, 355.
Winckelmann 210, 383.

Xenophanes 246, 260, 351.

Zöllner 310.
Zoroaster 198 f.

Bibelstellen.

	Seite		Seite
Ezech. 33, 11	337	Marc. 8, 12	198
Matth. 5, 3—12	187, 315	9, 25	199
5, 8	346	Luc. 11, 29—32	198
6, 33	315	17, 20	386
7, 7	315	Joh. 3, 3—8	323
9, 3 ff.	199	7, 16 ff.	199
10, 39	209, 220	16, 13	21, 203
11, 12	58	1 Kor. 1, 21—24	198
12, 31 f.	200	13, 12	243
12, 40. 16, 1—4	198	13, 13	218
13, 12	315	15, 12 ff.	201
20, 28	338	Gal. 2, 20	377
22, 14	323	Phil. 2, 12	374
25, 21	327	I Tim. 6, 16	243
26, 28	338	Hebr. 11, 1	60, 186, 239
		Apok. 21, 22	387

Digitized by Google

Anhang.

Chronologisches Verzeichniss der wissenschaftlichen Publicationen des Verfassers.

Zu Grunde liegt eine vom Verfasser selbst jedesmal nach Erscheinen eines Druckwerks ergänzte Aufzeichnung. Auf deren Vollständigkeit wird man sich also verlassen dürfen. Weggelassen werden aus derselben hier mit wenigen, durch ihren Inhalt hoffentlich gerechtfertigten Ausnahmen alle Aufsätze, Correspondenzen und Bücheranzeigen in politischen und freimaurerischen Zeitschriften, alle Flugblätter, Statuten und sonstigen ausserwissenschaftlichen Veröffentlichungen, deren Inhalt und Tendenz im allgemeinen aus dem Vorwort an der Spitze dieses Bandes ersichtlich ist. Mit dem Aufgenommenen aber glaube ich, wie einst der Verfasser selbst durch seine Bibliographie der Schriften seines Lehrers Weisse (Nr. 47), manchem Leser einen Dienst zu thun.

Gesperrt gedruckt sind die Titel der in Buchform erschienenen Arbeiten, *cursiv* die Namen der Verfasser der besprochenen Bücher. Die Numerirung soll zur Vereinfachung der Verweisungen dienen. Eingereiht ist jede Publication unter der Jahrzahl, welche auf dem Titel steht; nur Fortsetzungen, die sich in's nächste Jahr hinüberziehen, sind dem Anfang sofort beigefügt. Ein f nach einer Zahl schliesst nur die nächstfolgende Zahl ein.

P. Schmiedel.

1857.

1. Schopenhauer's philosophisches System, dargestellt und beurtheilt. Gekrönte Preisschrift. Leipzig, Breitkopf u. Härtel. 116 Seiten.

1858.

2. Die Grablegung Christi von Correggio. Sächsische Constitutionelle Zeitung, herausg. von Siegel, Dresden, Nr. 39, S. 153.
3. Der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung für das Dasein Gottes. Fichte's Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 32, S. 24—68.
4. Gigantesk und Gigantisch. Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber, Section 1, Bd. 67, S. 184—189.
5. Gioberti. Das. S. 349—370.
6. Gioja. Das. S. 375—377.
7. Besprechung von: *Rosmini-Serbati,* Il rinuovamento della filosofia in Italia. Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 33, S. 263—274.
8. Besprechung von: *Denzinger,* Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss I. II. Protestant. Kirchenzeitung Nr. 7, Spalte 164—168.
9. Besprechung von: *Schmid aus Schwarzenberg,* Christliche Religionsphilosophie. Das. Nr. 10, Sp. 232—240.
10. Besprechung von: *Eckard,* Die theistische Begründung der Aesthetik im Gegensatze zu der pantheistischen. Das. Nr. 18, Sp. 428—430.
11. Besprechung von: *(Rohmer,)* Der natürliche Weg des Menschen zu Gott. Das. Nr. 29, Sp. 693—695.
12. Besprechung von: *Schenkel,* Christliche Dogmatik I. Das. Nr. 37, Sp. 881—888.
13. Besprechung von: *Peip,* Christosophie. Das. Nr. 52, Sp. 1253—1255.

Digitized by Google

1859.

14. Reden über Freimaurerei an denkende Nicht-Maurer. Leipzig, Luppe. 2. Aufl. 1860. 238 Seiten. Vgl. oben S. 25 und 52 die Anmerkungen.
15. Rosmini und Gioberti. Fichte's Zeitschrift für Philos. Bd. 34, S. 161—201; Bd. 35, S. 1—39.
16. Glafey. Ersch und Gruber's Encyklopädie, Section 1, Bd. 68, S. 401—403.
17. Glanvill. Das. S. 454 f.
18. Besprechung von: *Rohmer*, Die Religion Jesu. Protestant. Kirchenzeitung Nr. 9, Sp. 221—223.
19. Besprechung von: *Opitz*, Die Grundgedanken der christlichen Dogmatik. Das. Nr. 15, Sp. 369 f.
20. Besprechung von: *Sederholm*, Der geistige Kosmos. Das. Nr. 43, Sp. 1031—1040.
21. Besprechung von: *Tomaso Mora* e *Francesco Lavarino*, La Enciclopedia scientifica. Fichte's Zeitschrift für Philos. Bd. 35, S. 226—235.

1860.

22. Der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des ionischen Hylozoismus. Zur Habilitation etc. Leipzig, Breitkopf und Härtel. Dasselbe 1861 ebenda unverändert unter dem Titel: Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen; eine geschichtphilosophische Studie. 68 Seiten.
23. Glisson. Ersch und Gruber's Encyklopädie, Section 1, Bd. 70, S. 38 f.
24. Glückseligkeitslehre. Das. S. 274—303.
25. Besprechung von: *Schmidt*, Die Zwölfgötter der Griechen. Protestant. Kirchenzeitung Nr. 13, Sp. 329—334.

1861.

26. Emil Sulze. Constitutionelle Zeitung Nr. 207 vom 5. Sept.
27. Besprechung von: *Sulze*, Christus im Leben. Die Leuchte, hsgeg. von Freytag, Berlin, Nr. 26, S. 203—205.
28. Besprechung von: *Melchior Meyr*, Gott und sein Reich. Protestant. Kirchenzeitung Nr. 13, Sp. 317—320.

1862.

29. Katholicismus und Freimaurerei. Ein Wort zur Entgegnung auf die vom Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz, wider den Freimaurerbund erhobenen Anklagen. Leipzig, Luppe. 24 Seiten.
    Dasselbe in 2. Aufl. 1862, und holländisch: Katholicismus en Vrijmetselarij etc. Naar den tweeden hoogduitschen druk. Kampen, van Hulst, 1863.

1863.

30. Gorgias. Ersch und Gruber's Encyklopädie, Section 1, Bd. 74, S. 375—380.
31. Besprechung von: *R. Schöne*, Ueber Platons Protagoras. Grenzboten, Leipzig, Bd. 1, S. 237—239.

1864.

32. Besprechung von: *Schellwien*, Sein und Bewusstsein. Grenzboten Bd. 2, S. 198 f.

1865.

33. Katholicismus und Freimaurerei. 2. [sic] Aufl. mit einem Nachwort: Erwiderung auf v. Ketteler's neueste Schrift: »Kann ein gläubiger Christ Freimaurer sein?« Leipzig, Förster und Findel. 38 Seiten.

1866.

34. Logik oder Wissenschaft vom Wissen mit Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie im Umrisse dargestellt. Leipzig, Breitkopf u. Härtel. 181 Seiten.
35. Christian Hermann Weisse, Nekrolog. Vortrag. Leipzig, Breitkopf und Härtel. S. auch unten Nr. 104.
36. Das Lokal von Goethes Wahlverwandtschaften. Gartenlaube Nr. 39, S. 615.

1867.

37. Nekrolog. Christian Hermann Weisse. Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 50, S. 154 bis 168. S. auch unten Nr. 104.

Digitized by Google

38. Prolegomena zur philosophischen Ethik. Das. Bd. 50, S. 169—191; Bd. 51, S. 1—29.
39. Die Portale von Schloss Tirol und Zenoburg. Meraner Zeitung Nr. 74 f. vom 14. und 18. Sept. — Separatabdruck: Meran, Stockhausen, 1867. — Umgearbeitet abgedruckt in v. Zahn's Jahrbüchern der Kunstwissenschaft 1871, S. 358—363.
40. Noch einmal der goldne Schnitt. Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Adolf Zeising. Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 51, S. 295—303.
41. Der deutsche Protestantenverein. Rede zur Eröffnung der öffentl. Versammlungen des deutschen Protestantenvereins in Leipzig am 1. November 1867. Leipzig, Breitkopf und Härtel.

1868.

42. Die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine akademische Antrittsrede (gehalten den 10. Aug. 1867). Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 52, S. 1—17.
43. Der historische Jesus und die moderne Kritik. Vortrag. Protestant. Kirchenzeitung Nr. 22 (wieder aufgenommen in die Werke unter Nr. 51 und 118).
44. Die geistige Deutung des goldnen Schnitts. Rückantwort an H. Prof. Dr. Zeising. Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 53, S. 240—248.
45. Vortrag zur Schleiermacherfeier in Dresden. Constitutionelle Zeitung Nr. 274 vom 26. Novbr. S. auch unten Nr. 104.
46. Besprechung von: *Keim*, Jesus von Nazara I. Gottschall's Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 23, S. 353—357.

1869.

47. Verzeichniss sämmtlicher gedruckter Schriften Ch. Herm. Weisse's. Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 55, S. 173—184.
48. Besprechung von: *Krenkel*, Religionseid und Bekenntnissverpflichtung. Grenzboten Nr. 27, S. 38—40.

1870.

49. Ueber die evangelischen Wunderberichte. Zwei Vorträge. I. Ueber die religiösen Voraussetzungen des Wunderglaubens überhaupt. Schenkel's Allgem. kirchl. Zeitschr. Heft 2, S. 74 ff. II. Die geschichtliche und religiöse Bedeutung der evangelischen Wunderberichte. Daselbst Heft 4, S. 181 ff. (wieder aufgenommen in die Werke unter Nr. 51 und 118).

1871.

50. Berichtigung, betr. Reichlin Meldegg's Recension meiner »Logik«. Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 59, S. 288 f.

1872.

51. Die Religion und die Religionen. Vorträge. Leipzig, Findel. 275 Seiten. S. auch unten Nr. 118.
52. Das Gemeindeprincip, d. i. das Recht der Kirchengemeinde auf Selbstregierung. Vortrag. Meyer's Kirchliches Gemeindeblatt, Leipzig, Priber, Nr. 49 f., S. 377—380 und 385—391.

1873.

53. Widerlegung des Materialismus und der mechanischen Weltansicht. Vortrag. Berlin, Henschel.
54. Besprechung von: *Hülsmann*, Beiträge zur christlichen Erkenntniss. Manchot's Deutsches Protestantenblatt, Bremen, Nr. 5, S. 37 f.
55. Besprechung von: *Dettmar Schmidt*, Der Protestantenverein. Das. Nr. 37, S. 289—292.
56. Besprechung von: *Keim*, Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung. Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 35, S. 545—548.
57. Besprechung von: *Snell*, Kopernikus. Das. Nr. 51, S. 811—813.

1874.

58. Ueber Glaube und Unglaube. Mit Beziehung auf David Strauss und Paul Heyse. Vortrag. Dresden, Kaufmann. 2. und 3. Auflage 1874. S. auch unten Nr. 104.
59. Die Gedankenlosigkeit des Materialismus. Vortrag. Die Leuchte, hsgeg. von Sulze, Chemnitz, Focke, Nr. 9, S. 139—158. S. auch unten Nr. 104.
60. Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden. Neu begründet und im Umrisse ausgeführt. Leipzig, Breitkopf und Härtel (eingeschaltet eine bisher ungedruckte Abhandlung von Ch. H. Weisse). 386 S.

Digitized by Google

61. Die Krisis des deutschen Protestantenvereins. Dresdner Zeitung vom 11. u. 15. Oct., Nr. 237 A und 240 A.

1875.

62. Ueber die Entstehung und Bedeutung des Ausdrucks »Gottessohn«. Vortrag. Die Leuchte Nr. 1, S. 2—18. S. auch unten Nr. 104.
63. Schelling im Verhältnisse zur Gegenwart. Festrede zur Schellingfeier. Grenzboten, hsgeg. von Blum, 2. Quartal, S. 1—17. S. auch unten Nr. 104.
64. Zur Vertheidigung gegen F. A. Lange [in Sachen des Materialismus]. Bratuscheck's Philosophische Monatshefte S. 220—230. S. auch unten Nr. 104.

1876.

65. Ueber das Dogma vom stellvertretenden Sühnetode Jesu. Vortrag. Protestantische Kirchenzeitung Nr. 21, S. 447—458. S. auch unten Nr. 104.
66. Zur Geschichte des Wortes »Erkenntnisstheorie«. Philosophische Monatshefte Bd. 12, S. 188 f.

1877.

67. Kann die Kirche unserem Volke wieder die Mutter seiner sittlichen Bildung werden? Vortrag. Hönig's Protestantische Flugblätter, Heidelberg, Nr. 10, S. 63—72. S. auch unten Nr. 104.
68. Erklärung des Namens Mephistopheles, mitgetheilt von Krenkel. Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. 22, S. 494.

1878.

69. Ueber die Frage nach der Erkenntniss der Dinge an sich. Fichte's Zeitschrift für Philos. Bd. 73, S. 101—148. Siehe auch unten Nr. 104.
70. Schelling's Nachtwachen. Steinmeyer's Zeitschrift für deutsches Alterthum u. deutsche Literatur, December, S. 203—205.

1879.

71. K. Chr. Friedrich Krause's Philosophie. Latomia, neue Zeitschrift für Freimaurerei, hsgeg. von B. Cramer, Nr. 15.
72. Das neue Hauptwerk *Ed. v. Hartmann's* (Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins). Grenzboten, 2. Quartal, S. 92—109. S. auch unten Nr. 104.
73. Besprechung von: *Schellwien*, Der Wille. Grenzboten, 3. Quartal, S. 382—384.
74. » » : *W. Herrmann*, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Schaarschmidt's Philosophische Monatshefte S. 541—547.

1880.

75. *Fechner's* »Tagesansicht«. Grenzboten, 2. Quartal, S. 530—544. Siehe auch unten Nr. 104.
76. Das Rosenkreuz, ein Sinnbild des Christenthums im Uebergange zur Humanitätsreligion. Nord und Süd, hsgeg. von Paul Lindau, Juli, S. 123—140. S. auch unten Nr. 104.
77. Besprechung von: *Portig*, Religion und Kunst. Philosophische Monatshefte, 6. Heft.

1881.

78. Die Grundsätze einer christlichen Kirchenleitung, welche aus dem Geiste Jesu folgen. Vortrag. Protestant. Kirchenzeitung Nr. 23 f., Sp. 534—544 und 569—575.
79. Miscelle zu Matth. 11, 27 (Luk. 10, 22). Jahrbücher für protestantische Theologie S. 761 f.
80. Hermann Lotze's System der Philosophie. Grenzboten Nr. 33, S. 283—297.
81. Besprechung von: *Georg Voigt*, Friedrich Rückert's Gedankenlyrik. Das. Nr. 27, S. 47 f.

1882.

82. Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht. Leipzig, Breitkopf und Härtel. 361 Seiten.
83. Rudolf Herm. Lotze. Nord u. Süd, Juni, S. 355—381. S. auch unten Nr. 104.
84. Nur unsere Schwäche ist Roms Stärke. Vortrag. Leipziger Tageblatt vom 16. und 17. Novbr., S. 5349 und 5355 f. Theilweise abgedruckt auch in Hönig's Protestant. Flugblättern 1883, Nr. 5.
85. Ein neues Werk von *Ed. von Hartmann* (Das religiöse Bewusstsein der Menschheit etc.). Grenzboten, 2. Quartal, S. 293—297. S. auch unten Nr. 104.

Digitized by Google

86. Besprechung von: *Krause's* Vorlesungen über Aesthetik, hsgeg. von Hohlfeld und Wünsche. Göttinger gelehrte Anzeigen Stück 36 f., S. 1159—1179.
87. Besprechung von: *Manchot*, Das Christenthum und die moderne Weltanschauung. Protestant. Kirchenzeitung Nr. 10, Sp. 238 f.
88. Besprechung von: *Sommer*, Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit, und: Der Pessimismus und die Sittenlehre. Grenzboten, 2. Quartal, S. 662 ff.
89. Besprechung von: *Edmund Pfleiderer*, Lotze's philosophische Weltanschauung. Das. 3. Quartal, S. 331 f.

1883.

90. Zur Auslegung Kants. Grenzboten Nr. 25, S. 582—595.
91. In Sachen Kants. Grenzboten Nr. 27, S. 51.
92. Raum, Zeit, Zahl. Avenarius' Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie S. 329—338.
93. Buddha und Christus. Vortrag. Nord und Süd, November, S. 195—214. S. auch unten Nr. 104.
94. Rede bei der Vorfeier des 400jährigen Geburtstages Luthers. Wochenblatt für Gohlis Nr. 91—93, S. 365, 371, 374 f. S. auch unten Nr. 104.
95. Besprechung von: *Runze*, Der ontologische Gottesbeweis. Philosoph. Monatshefte S. 113—115.
96. Besprechung von: *Sommer*, Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss der Idealität des Raums und der Zeit. Göttinger gelehrte Anzeigen Stück 16, S. 509—512.
97. Besprechung von: *Krause*, System der Aesthetik. Das. Stück 31, S. 971—991.

1884.

98. Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Leipzig, Otto Schulze. 84 Seiten.
99. Buddha und Christus. Nr. 33 der »Deutschen Bücherei«. Breslau, Schottlaender (nicht völlig identisch mit Nr. 93). S. auch unten Nr. 104.
100. Viele Compositа mit: Gemeinde, namentlich: Gemeindeälteste, -lasten, -sache, -kirchenrath, -lade etc. Grimm's deutsches Wörterbuch Band IV, I. Abth., 2. Hälfte, 6. Lieferung.

1886.

101. Zur Aussöhnung mit dem Darwinismus. Nord und Süd, März, S. 360—377. S. auch unten Nr. 104.
102. Ein Göthesches Räthsel. Göthe-Jahrbuch S. 292 f.
103. Besprechung von: *Volkelt*, Erfahrung und Denken. Münchener Allgemeine Zeitung Nr. 325, S. 4785 f.

1887.

104. Religion und Wissenschaft. Gesammelte Reden und Abhandlungen. Breslau, Schottländer. Enthält, sämmtlich überarbeitet, die obigen Nummern 94, 76, 45, 63, 35 (37), 75, 83, 72, 85; 59, 64, 101, 69; 58, 62, 93 (99), 65, 67.
105. Rede zur Feier des 90. Geburtstages Kaiser Wilhelm's. Wochenblatt für Gohlis vom 30. März, S. 102 f.
106. Gustav Theodor Fechner. Wissenschaftl. Beilage der Leipziger Zeitung vom 26. November, S. 561—563.

1888.

107. Darstellung der Philosophie Chn. Hm. Weisse's in: Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3. Theil, 7. Auflage, hsgeg. von Heinze, S. 437 f.
108. Zum Schlummerliede. Steinmeyer's Zeitschrift für deutsches Alterthum u. deutsche Literatur S. 289—291.
109. Kant's synthetische Urtheile a priori, insbesondere in der Mathematik. Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 94, S. 1—29.
110. Literarische Notiz (über den Verfasser der Schrift: »Auflösung der Arten« von 1872, A. Wigand). Das. S. 142.
111. Albert Lange's geometrische Logik. Das. S. 210—255.
112. Besprechung von: *Türck*, Das Wesen des Genies. Wissenschaftl. Beilage der Leipziger Zeitung vom 28. April, S. 204.
113. Besprechung von: *Eucken*, Einheit des Geisteslebens etc. Das. 25. Okt., S. 513—515.
114. Besprechung von: *Ed. von Hartmann*, Aesthetik. Göttinger gelehrte Anzeigen Stück 19, S. 705—748.

Digitized by Google

1889.

115. Der Schlüssel zum objectiven Erkennen. Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 95, S. 1—41.
116. Erwiderung (gegen den vorhergehenden Aufsatz von Ludw. Fischer). Das. S. 56 f.
117. Der Schlüssel zum objectiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. Halle a. S., Pfeffer (wiederholt die Nummern 109, 111 und 115). 116 Seiten.
118. Vom Christenthum Christi. Vier Vorträge. Berlin, Reimer (neue Bearbeitung des Schlusstheils von Nr. 51). 103 Seiten.
119. Entgegnung (gegen den vorhergehenden Aufsatz von G. Heymans). Fichte's Zeitschrift für Philos. Bd. 96, S. 172 f.
120. Besprechung von: *v. Gizycki*, Moralphilosophie. Wissenschaftl. Beilage der Leipziger Zeitung vom 23. März, S. 139 f.

1890.

121. Uhde und andere Maler. Ein laienhafter Schmerzensschrei. Wissenschaftl. Beilage der Leipziger Zeitung vom 28. Januar, S. 45 f.
122. Der Sieg Frankreichs über Deutschland. Das. 18. Febr., S. 81 f.
123. Der jüngste literarische Process in Leipzig. Das. 1. Juli, S. 309 f. Nr. 122 und 123 handeln wie Nr. 121 über moderne ästhetische Richtungen.
124. Besprechung von: *Eucken*, Lebensanschauungen der grossen Denker. Das. 8. Juni, S. 262 f.

1891.

125. Erkenntniss und Glaube bei Kaftan. Jahrbücher für protest. Theologie Seite 1—39 und 161—191.
126. Der sogenannte naive Realismus. Avenarius' Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. S. 1—32.
127. Causalität und Teleologie. Ein Vorschlag für den wissenschaftl. Sprachgebrauch. Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 99, S. 80—86.

1892.

128. Zur Begrüssung des zweiten Hunderts der Bände dieser Zeitschrift. Fichte's Zeitschrift für Philos. Bd. 101, S. 104—110.
129. Besprechung von: *H. Fleischer*, Ueber die Möglichkeit einer normativen Aesthetik. Das. Bd. 102 (1893), S. 133—138.

Herausgegeben hat Seydel folgende **Schriften Anderer:**

Die Lehre Jesu, nach seinen eignen Worten aus den Evangelien zusammengestellt, 2. Ausgabe, bevorwortet von Dr. R. S. Dresden, am Ende, 1866.

Kleine Schriften zur Aesthetik und ästhetischen Kritik von Ch. H. Weisse. Aus dessen handschriftlichem Nachlass und aus bereits Gedrucktem zusammengestellt. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1867.

Ch. H Weisse's Psychologie und Unsterblichkeitslehre nebst Vorlesungen über den Materialismus und verwandten Beigaben. Aus Weisse's handschriftlichem Nachlasse und akademischen Nachschriften zusammengestellt. Leipzig, Findel, 1869.

Ch. H. Weisse's System der Aesthetik, nach dem Collegienhefte letzter Hand herausgegeben. Leipzig, Findel, 1872.

Snell, Vorlesungen über die Abstammung des Menschen. Aus dem handschriftl. Nachlasse hsgeg. Leipzig, Arnold, 1887.

Digitized by Google

Digitized by Google

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

FEB 12 1939

FEB 13 1939

LD 21-95m-7,'37

Digitized by Google

YD 26193

Digitized by Google

Digitized by Google